

يَا أَيُّهَا الْمَخَارِفُ الْأَلَهِيَّةُ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَهَامِيَّةِ

مُحَاضِرَاتُ الْأَيْمَانِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الرَّفِيعِيِّ

لِجَمْعِ الْأَوَّلِ



مرکز دیریت حوزه علمیه

(۴)

بِإِذْنِ الْمَعَارِفِ الْأَمِينِ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَمَامِيَّةِ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

### سجل الكتاب

الكتاب: بداية المعارف الالهية فى شرح عقائد الامامية  
محاضرات الاستاذ: السيد محسن الخرازى  
الناشر: مركز مديريت حوزة علمية قم - ٤  
مطبعة: شركت افست «سهماى عام» (چاپخانه ١٧ شهريور)  
الطبعة: الثانية  
المطبوع: ٣٠٠٠ نسخة  
التاريخ: ٥ شوال المكرم ١٤٠٨ المطابق لشهر خرداد ١٣٦٧



يَا أَيُّهَا الْمَعَارِفُ الْأَلَمِيَّةُ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَمَامِيَّةِ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْنِ الْعُظَمَاءِ

مُحَاضِرَاتُ الْأُسْتَاذِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْنِ

الْحَسَنِ بْنِ الْأَوَّلِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً و شكراً على آلائه و صلاة و سلاماً على رسله و أنبيائه و أوليائه  
ولا سيما محمداً خير رسله و آله الطاهرين

ان من وظائف الحوزة العلمية ترفيع مستوى الطلاب العلمى و تحكيم المبانى الفقهية والاصولية والاعتقادية و غيرها متناسباً لحاجات الامة الاسلامية والعالم الاسلامى.

ولذلك قرر الشورى المركزى لادارة الحوزة العلمية بقم المشرفة دروساً اخرى فى جنب الدروس الفقهية والاصولية تحقيقاً بوظيفته المقدسة.

و مما من الله على هو أن دعانى الشورى المركزى لالقاء ابحاث و محاضرات حول العقائد الامامية لطلاب العلوم الدينية. انى و ان لم ارأهلية لنفسى لذلك ولكن استعنت بحول الله وقوته و هو تعالى اعاننى بالتوفيق لالقاء تلك المباحث.

واتخذت كتاب عقائد الامامية للعلم المعروف فى الحوزات العلمية آية الله الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره متناً لتلك الابحاث، لكونه جامعاً للمسائل الاعتقادية، بمختصر العبارات، مع ما فيه من الاشارات الى المهمات من المباحث الراقيات، و شرحته و علقت عليه تتيماً و تبییناً، و سميته ببداية المعارف الالهية فى شرح عقائد الامامية.

و دأبى فى هذا المتن والكتاب واللقاء هو أن ابين

المباحث المهمة و ادللها بالبراهين الواضحة  
والمحكمات من الادلة، من دون اقتصار على علم خاص،  
كالفلسفة او الكلام، بل كل ما رأيت تامة أخذته و  
أوردته ولو كان في الروايات والآثار، و أرجو من الله  
تعالى أن يوفقني لاتمامه، وان يكون نافعا لى ولاخوانى  
المؤمنين، ولا ادعى أنه تام كامل كيف يمكن هذه  
الدعوى مع نقص المؤلف و عجزه و ضعفه، ولكن كان  
رجائى بعون الله و لطفه و هو خير معين.

وفى الختام اشكر شكراً جزيلاً من الشورى المركزى  
فى اعاناتهم حول تلك المقاصد و ادعو و اطلب من  
الله ان يزيد فى توفيقاتهم حتى ينالوا الى مقاصدهم  
كمال النيل و شكر الله مساعيهم الجميلة و آخر دعوانا  
أن الحمد لله رب العالمين.

سنة ١٣٦٦ الهجرية الشمسية

قم المقدسة

السيد محسن الخرازى

# تمهيد

- ١- عقيدتنا فى النظر والمعرفة
- ٢- عقيدتنا فى التقليد بالفروع
- ٣- عقيدتنا فى الاجتهاد
- ٤- عقيدتنا فى المجتمع



## ١- عقيدتنا في النظر و المعرفة

نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير و وهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر في خلقه و ننظر بالتأمل في آثار صنعه، و نتدبر في حكمته و اتقان تدبيره في آياته في الافاق و في أنفسنا، قال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - فصلت ٥٣».

و قد ذم المقلدين لآبائهم بقوله تعالى: «قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آبؤهم لا يعلمون شيئاً - البقرة، ١٢٠». كما ذم من يتبع ظنونه و رجمه بالغيب فقال: «ان يتبعون الا الظن - الانعام، ١١٦ و ١٤٨ و يونس، ٦٦ و النجم، ٢٣».

و في الحقيقة ان الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق و معرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعى النبوة و في معجزته (١) و لا يصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما

---

(١) و لا يخفى عليك أن الدليل العقلي على وجوب المعرفة اما هو وجوب دفع الضرر المحتمل، بتقريب أنه مع عدم طلب المعرفة يحتمل الضرر الاخرى و حيث ان دفع الضرر المحتمل واجب يكون طلب المعرفة واجباً.

لا يقال: ان العقلاء كثيراً ما يتحملون الضرر لدواع مختلفة، فكبرى القياس ممنوعة، لانا نقول: ان ما يتحملة العقلاء في امورهم هو الحقير من الضرر لا

الكثير منه، لا سيما ما فيه ضرر النفس و هلاكها، والضرر الاخرى على تقدير ثبوته ضرر خطير، فاحتماله يوجب لزوم دفعه و ان كان الاحتمال ضعيفاً لان المحتمل قوى و خطير.

واما هو وجوب شكر المنعم، بتقريب أن مع ترك طلب المعرفة يحتمل ترك شكر المنعم و تضييع حقه على تقدير وجوده و حيث ان تضييع حق المنعم ظلم و قبيح و شكره واجب، فطلب المعرفة واجب حتى لا يلزم تضييع حقه على تقدير وجوده.

لا يقال: ان كبرى وجوب شكر المنعم لا يدل على وجوب شكر المنعم مالم يحرز المنعمية والمفروض أن المقام قبل الفحص عن الدليل كذلك، اذا لم يثبت الخالقية والمنعمية.

لانا نقول: لا مجال للبراءة العقلية قبل الفحص والنظر فى الواجبات العقلية، بل اللازم هو الفحص والنظر عن موضوعها والا لزم ترك الواجبات العقلية من دون عذر ومن الواضح أنه ظلم و قبيح.

ثم لا يخفى عليك، أن الوجه الثانى لا يرجع الى الوجه الاول بل هو وجه آخر لان ملاك الحكم فى الثانى هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره و يحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الاول، فان ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع فى الضرر والتهلكة بسبب ترك المعرفة، فافهم.

ثم انه قد استدلل لوجوب طلب المعرفة بأن المعرفة مما اقتضتها الفطرة اذ من الفطريات فطرة طلب الحقائق و كشفها.

و يمكن أن يقال، ان مجرد كون الشيء فطرياً لا يستلزم الايجاب والالزام. نعم، يصلح هذا الوجه لتأييد



ما ذكر ولنفي ما توهمه الملحدون من انبعاث الفكر الديني عن العوامل الوهمية.

ثم ان وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم كما يدلان على وجوب طلب المعرفة وتحصيلها، كذلك يدلان على وجوب التصديق بعد المعرفة والتدين به، اذ بدون التدين والتصديق لا يحصل الايمان و مع عدم حصوله يبقى احتمال الضرر الاخرى و تضييع حق المولى المنعم ان لم نقل بأنه مستلزم للعلم بالضرر الاخرى و تضييع حقه.

ولذا ذم سبحانه تعالى من أيقن ولم يؤمن بما أيقن به «و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً و علوا - النمل: ١٤» كما صرح به المحقق الخراساني في تعليقه على فرائد الاصول<sup>١</sup>.

ثم بعد ما عرفت من وجوب المعرفة و التصديق والتدين فاعلم ان النظر والفحص والتحقيق واجب من باب المقدمة، اذ الواجبات المذكورة لا تحصل بدون ذلك، فليس لاحد أن لا ينظر الى نفسه أو الى الافاق لتحصيل معرفة الخالق أو أن لا يسمع دعوى من يدعى النبوة والامامة ولا يتفحص عن معجزته.

ثم لا يخفى عليك، أن للتحقيق والنظر مراتب مختلفة من الاجمال والتفصيل، أدناها ما يرتفع به احتمال الضرر أو تضييع حق المولى المنعم و هو واجب على العموم ومازاد عنه مستحب، مالم يدل دليل على وجوبه كما اذا توقف ازالة شبهات المبطلين و حفظ الدين عليه، فيجب على الخواص أن يزيدوا في المراتب حتى يتمكن لهم ذلك.

و يتحقق الواجب من المعرفة بتحصيل العلم مطلقاً سواء كان من الدليل الفلسفى أو الكلامى أو العقلانى أو غير ذلك من الطرق الا اذا ورد النهى عن سلوك طريق خاص، فلا مدفع للضرر المحتمل.

فالاولى هو الاقتصار على المحكمات من البراهين والادلة حتى يدفع احتمال الضرر و يحصل شكر المولى المنعم.

و أما المعرفة الحسية والتجريبية التى تسمى عند الغربيين بالعلم التجربى، فلا يجوز الاكتفاء بها فى المسائل الاعتقادية، فان العلم التجربى لا يكشف الاعما يمكن تجربته و احساسه، فما لا يكون كذلك كوجود الله تعالى و صفاته والمعاد و غيرهما من الامور الغيبية التى لا يمكن احساسها وتجربتها خارج عن حيطه التجربة والاحساس فلا يكشف وجوده او عدمه بالعلم التجربى.

فانكار الملحدین للمبدء والمعاد بدليل أنهما لا يكونان قابلين للتجربة، انكار بلا دليل و مكابرة و اقتصارهم على العلم التجربى يستلزم ترك الواجبات العقلية التى منها وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما المعرفة التعبدية كاثبات الصانع بقول الصانع أو بقول النبى المدعى أنه مرسل من ناحية الصانع فلا يجوز الاكتفاء بها للزوم الدور.

نعم يمكن الاكتفاء بها فى جملة من العقائد بعد اثبات المبدء والنبوة بالدليل العقلى، كالمعاد وغيره.

و أما الاكتفاء بطريقة الكشف والشهود والعرفان، فحيث ان هذه الطريقة لا تخلو عن الخطاء والاشتباه فلا يجوز بدون ضميمة النظر والاستدلال كما لا يخفى<sup>٢</sup>.

كان ذلك الغير منزلة و خطراً (٢) و ما جاء في القرآن الكريم

ثم انه هل يتحقق الواجب المذكور بتحصيل العلم ولو من التقليد أم لا يكفي الا ما يكون مستنداً بالدليل؟ ذهب العلامة<sup>٣</sup> والحكيم المتأله المولى محمد مهدي النراقي و غيرهما الى لزوم كون المعرفة عن دليل فلا يكفي العلم الحاصل من التقليد<sup>٤</sup>. و أورد عليه المحقق الخوانساري بأن من حصل له العلم من التقليد محكوم بالاسلام و ان عصي في ترك تحصيل المعرفة من الدليل<sup>٥</sup> و ظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل، لكن لو عصي كفي في كونه محكوماً بالاسلام و أنكر الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره لزوم كونه من الدليل بل قال ما حاصله: ان مقصود المجمعين هو وجوب معرفة الله لا اعتبار أن يكون المعرفة حاصلة عن النظر والاستدلال كما هو المصرح به عن بعض والمحكي عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد<sup>٦</sup>.

فالاقوى كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو كفاية الجزم ولو حصل من التقليد فلا دليل على لزوم الزائد عليه<sup>٧</sup>.

(٢) فانه مع التقليد (ما لم يوجب العلم) يبقى احتمال الخطاء و معه لا يكون معذوراً فيما اذا لم يصادف ما أخذه بالتقليد مع الواقع فما يكون علة لوجوب

٣. راجع الباب الحادي عشر.

٤. انيس الموحدين: ص ٣٩.

٥. راجع مبدأ و معاد: ص ١١.

٦. راجع فرائد الاصول: ص ١٧٥ و ١٦٩.

٧. فرائد الاصول: ص ١٧٥.

من العث على التفكير و اتباع العلم و المعرفة فانما جاء مقررأ لهذه الحرية الفطرية فى العقول التى تطابقت عليها آراء العقلاء و جاء منبهاً للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة و التفكير، و مفتتحاً للاذهان و موجهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلايصح - والحال هذه - أن يهمل الانسان نفسه فى الامور الاعتقادية اذ يتكل على تقليد المربين أو أى أشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص و يتأمل و ينظر و يتدبر فى أصول اعتقاداته (٣) المسماة بأصول الدين التى أهمها التوحيد

المعرفة من وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم باق بحاله و يدعوهُ نحو تحصيل المعرفة لعدم حصول المعرفة المطلوبة بالتقليد المذكور.

ولذا صرح ابو الصلاح الحلبي فى تقريب المعارف بان اتباع الجبل مع اختلافهم فى الاقوال والاراء محال لتنافى ما بينهم و اطراح الجبل يقتضى كونه على ما كان عليه من الخوف و اتباع البعض عن تقليد لا يرفع خوفه مما أطرحه من المذاهب لتجويز كونه حقاً ولا يقتضى سكونه الى ما ذهب اليه لتجويز كونه باطلا فلم يبق لتحرزه من الضرر المخوف الا النظر المميز للحق من الباطل فوجب فعله لكونه تحرزاً من ضرر<sup>٨</sup>.

ولا ينافى ذلك ما مر من كفاية حصول العلم بالتقليد فان التقليد المبحوث عنه فى المقام هو الذى لا يوجب العلم.

(٣) ولا يخفى أن المصنف اضاف فى هامش الكتاب ما هو بلفظه «أنه ليس كل ما ذكر فى هذه الرسالة هو فى اصول الاعتقادات فان كثيراً من الاعتقادات

المذكورة كالقضاء والقدر والرجعة و غيرها لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر و يجوز الرجوع فيها الى الغير المعلوم صحة قوله كالانبياء والائمة، و كثير من الاعتقادات من هذا القبيل، كان اعتقادنا فيها مستنداً الى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الاثر القطعى». حاصله هو التفصيل بين أصول الاعتقادات بمعنى أساسها و بين غيرها بكفاية الادلة السمعية فى الطائفة الثانية دون الاولى من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد.

و فيه أولاً: أن فى غير اثبات التوحيد والعدل والنبوة كالامامة والمعاد يمكن الاكتفاء بالادلة السمعية القطعية و ان كان لهما أدلة عقلية أيضاً فانه بعد اثبات المبدأ والنبوة يكون قول النبی فى الامامة والمعاد كافياً و مفيداً للعلم والجزم و يمكن الاعتقاد به ولا حاجة الى اقامة الادلة العقلية، نعم الاستدلال بالادلة العقلية فى مثلها يوجب قوة و اشتداداً.

و ثانياً: ان نفى وجوب الاعتقاد فى الطائفة الثانية بمجرد جواز الرجوع فيها الى الادلة السمعية محل اشكال، بل منع، لان جواز تحصيل المعرفة من الادلة الشرعية لا ينافى وجوب الاعتقاد بما يستفاد منها بعد فرض حصول القطع به.

ولذلك صرح بعض الفحول بوجوب التدين بكل ما علم ثبوته من الدين ولو لم يكن من ضرورياته معللاً ببداهة مساوقة ذلك للايمان بالنبي صلى الله عليه وآله<sup>٩</sup>.

ثم لولم يستقل العقل بوجوب معرفة شيء، ولم يدل على وجوبها شرعاً أيضاً، فمقتضى البراءة العقلية هو

والنبوة والامامة والمعاد (٤). و من قلد آباءه أو نحوهم فسي  
اعتقاد هذه الاصول فقد ارتكب شططا و زاغ عن الصراط المستقيم  
و لا يكون معذورا أبداً.

و بالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الاول: وجوب النظر و المعرفة في أصول العقائد و لا يجوز  
تقليد الغير فيها.

الثاني: ان هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أي  
لا يستقى علمه من النصوص الدينية وان كان يصح أن يكون مؤيداً بها  
بعد دلالة العقل (٥).

وليس معنى الوجوب العقلي، الا ادراك العقل لضرورة المعرفة  
ولزوم التفكير و الاجتهاد في أصول الاعتقادات (٦).

عدم وجوب المعرفة، ولذا ذهب بعض الفحول الى عدم  
وجوب المعرفة ببعض تفاصيل الحشر والنشر، وببقية  
الكلام في محله.

(٤) و فيه أن اختصاص الاصول الاعتقادية  
بالاربعة دون الخمسة خلاف ما ذهب اليه المشهور من  
الامامية والاحسن اتباع المشهور و ان كان العدل من  
الصفات الفعلية و يشمله لفظ التوحيد في اصطلاح  
علم العقائد كما يشمل ساير الصفات ولذا لم يذكروا  
البحث عن الصفات على حدة.

و ذلك لان مسألة العدل من المسائل المهمة التي  
انفردت الاشاعرة فيها عن العدلية القائلة بعدل الله  
تعالى فالمناسب هو افراده عن الصفات من جهة أهميته  
كما فعله المشهور.

(٥) و الاولى هو الاشارة الى وجوه دلالة العقل  
وقد عرفت الاشارة اليها في التعاليق السابقة.

(٦) وذلك لان شأن العقل ليس الا ادراك الكليات

فالامر والنهي هو من النفس في مقام النيل الى ما أدركه العقل بالادراك الكلي وقد صرح المصنف قدس سره به في الاصول حيث قال «و معنى حكم العقل ليس الا ادراك ان الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك وليس للعقل انشاء و بعث و زجر ولا أمر و نهى الا بمعنى أن هذا الادراك يدعو العقل الى العمل أى يكون سبباً لحدوث الارادة في نفسه للعمل و فعل ما ينبغي<sup>١٠</sup>.

١٠. راجع اصول الفقه: ج ١ ص ٢٢٢، و تعليقة المحقق الاصفهاني قدس سره على الكفاية: ج ٢ ص ١٢٤، و مبحث حجية الظن وفلسفة الاخلاق: ص ٤٠، و گوهر مراد: ص ٢٤٦.





## ٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع

اما فروع الدين و هي أحكام الشريعة المتعلقة بالاعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها - اذا لم تكن من الضروريات في الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة - أحد أمور ثلاثة: اما ان يجتهد المكلف و ينظر في ادلة الاحكام اذا كان اهلا لذلك، و اما أن يحتاط في أعماله اذا كان يسعه الاحتياط، و اما أن يقلد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلده عاقلا عادلا «صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه».

فمن لم يكن مجتهداً و لا محتاطاً ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط فجميع عباداته باطلة لا تقبل منه، و ان صلى و صام و تعبد طول عمره، الا اذا وافق عمله رأى من يقلده بعد ذلك و قد اتفق له أن عمله جاء بقصد القرية الى الله تعالى (١)

---

(١) بل لو صادف عمله للواقع ولو لم يوافق رأى من يقلده فهو صحيح اذ لاموضوعية لرأى المجتهد بل هو طريق الى الواقع. نعم حيث لا يعلم بالمصادفة فلا بد ان يراعى موافقة عمله للحجة الفعلية.



### ٣- عقيدتنا في الاجتهاد

نعتقد أن الاجتهاد في الاحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الامام (١) بمعنى أنه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن اذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين و يكتفون بمن تصدى لتحصيله و حصل على رتبة الاجتهاد و هو جامع للشرائط فيقلدونه و يرجعون اليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب أن ينظر المسلمون الى أنفسهم فان وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه و حصل على رتبة الاجتهاد التي لاينالها الا ذو حظ عظيم و كان جامعاً للشرائط التي تؤهله للتقليد، اكتفوا به و قلدوه و رجعوا اليه في معرفة أحكام دينهم، و ان لم يجدوا من له هذه المنزلة، وجب عليهم أن يحصل كل واحد رتبة الاجتهاد أو يهيئوا من بينهم من يتفرع لنيل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميعاً السعي لهذا الامر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلدوا من مات من المجتهدين. والاجتهاد هو النظر في الادلة الشرعية لتحصيل معرفة الاحكام الفرعية التي جاء بها سيد المرسلين و هي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان و الاحوال «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة» والادلة الشرعية هي الكتاب الكريم و السنة والاجماع والعقل على التفصيل المذكور في كتب اصول الفقه.

و تحصيل رتبة الاجتهاد تحتاج الى كثير من المعارف و العلوم التي لا تنهيا الا لمن جد و اجتهد و فرغ نفسه و بدل وسعه لتحصيلها.

---

(١) و يدل عليه قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون - التوبة: ١٢٢»  
 هذا مضافاً الى أن الفقه مما لا يتم الواجب الا به  
 كاقامة الحدود والقضاء ونحو ذلك فالاجتهاد واجب شرعاً  
 وعقلاً.

## ٤- عقيدتنا في المجتهد

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للامام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للامام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الامام و الراد على الامام راد على الله تعالى، و هو على حد الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام (١)

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة فيرجع اليه في الحكم والفصل والقضاء، و ذلك من مختصاته لايجوز لاحد أن يتولاها دونه، ألا باذنه، كما لا تجوز! اقامة الحدود و التعزيرات الا بأمره و حكمه.

و يرجع اليه ايضاً في الاموال التي هي من حقوق الامام ومختصاته. و هذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الامام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائباً عنه في حال الغيبة، لذلك يسمى «نائب الامام».

---

(١) رواه في الوسائل عن الكافي بسند مقبول عند جل الفقهاء و هو هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى

الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له لانه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به - النساء: ٦٠» قلت: فكيف يصنعان، قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد والراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله - الحديث (الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ ح ١).

ثم ان ادلة النيابة العامة لا تنحصر في هذا الحديث بل هي متعددة مذكورة في محله.

# الفضائل الأولى

## الاعتقادات

- ١- عقيدتنا في الله تعالى
- ٢- عقيدتنا في التوحيد
- ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى
- ٤- عقيدتنا بالعدل
- ٥- عقيدتنا في التكليف
- ٦- عقيدتنا في القضاء والقدر
- ٧- عقيدتنا في البداء
- ٨- عقيدتنا في احكام الدين





## ١- عقيدتنا في الله تعالى

نعتقد أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم حكيم عادل حي قادر غني سميع بصير ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهرأ ولا عرضأ، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة أو سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يشار اليه، كما لا ند له ولا شبه، ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفوأ أحد، لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار (١)

---

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف قدس سره - اكتفى بذكر صفات المبدء المتعال و نفى الشريك له ولم يذكر أدلة المذكورات كما لم يذكر اثبات المبدء المتعال فالاولى أن نفصل المطالب في ضمن امور:

### الامر الاول في اثبات المبدء المتعال

والادلة على اثبات الواجب تعالى متعددة مختلفة في جوهرها او اسلوبها.

منها: الفطرة، و هي بحسب اللغة من الفطر و هو بمعنى الخلق و منه قوله تعالى: «انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض - الانعام: ٧٩» والفطرة كفعل لبيان كيفية في الخلقة كالجلسة فالمراد من فطرة

الانسان هي كيفية في خلقه الانسان وهي ترجع الى كيفية في هويته<sup>١</sup> التي منها ادراكه بالعقل البديهي و سيأتي الاشارة اليه في الادلة العقلية و هذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالفطريات أى القضايا التي قياساتها معها كقولهم الاثنى عشر خمس العشرة وهذا النوع من الادراك الذى من خصائص خلقه الانسان يتوقف على تشكيل القياس و أخذ النتيجة ولذا يكون من أقسام العلم الحسولى لا العلم الحضورى.

و منها: ادراكه بقلبه و هو الذى عبر عنه فى الايات و الروايات بفطرة التوحيد و هذا النوع من الادراك، شهودكعلم النفس بالنفس فلا يحتاج الى وساطة شكل قياسى كما لا يخفى و لذا يعد من أقسام العلم الحضورى فالانسان بفطرته يعلم بنفسه و يحب الكمال والجمال.

ثم بعد وضوح معنى الفطرة، فليعلم أن المدعى فى الاستدلال بالفطرة على اثبات المبدء المتعال و صفاته و توحيده يقول: ان القلب يعلم بالعلم الحضورى ربه و يعرفه والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الاسباب الظاهرية المحدودة و حبه له وان غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا فى الاحوال العادية. اذ الرجاء والحب فرع معرفته به والا لم يرج به ولم يحبه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الاسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته فى موضع من البحر لا يكون أحد ولا امداد،

١. لان الخلق والمخلوق كالايجاد والوجود حقيقة واحدة وانما الاختلاف بينهما بالاعتبار من جهة الاضافة الى الفاعل والقابل فالكيفية فى الخلق يؤول الى كيفية فى المخلوق.

بقدره وراء الامور العادية<sup>٢</sup> و مع أن حب الكمال المطلق لاختفاء فيه حيث انا نرى أنفسنا عند ملاحظة كمال من الكمالات و أنه لا يشبعنا غير آيسين من النيل الى كمال فوقه الى أن ينتهى الى كمال لانهاية له و هو الذى يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمئز من الخضوع والعبادة له، «الا يذكر الله تطمئن القلوب - الرعد: ٢٨».

فطرة الرجاء و فطرة حب الكمال المطلق وفطرة عبادته والخضوع له كلها مظاهر مختلفة للمعرفة الفطرية وهى العلم الحضورى بالرب المتعال لانها آثار تلك المعرفة ولا يمكن وجودها بدونها.

ثم مع ثبوت هذه المعرفة الفطرية حصلت المعرفة بالواجب المتعال لان العلم عين الكشف ولا حاجة الى مقدمات أخرى كماذهب اليها شيخ مشايخنا الشاه آبادى قدس سره حيث قال بأن العشق من الصفات الاضافية يقتضى معشوقاً كما كنت عاشقاً بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطرة فى دار التحقق كما قال مولينا «عميت عين لا تراك... الخ»<sup>٣</sup>.

و ذلك لان نفس المعرفة الفطرية عين المعرفة به تعالى ولا حاجة الى ضميمة أنه لا يعقل وجود أحد المتضايفين بدون الآخر فلا تغفل.

ثم ان هذا الادراك حيث كان من خصائص الخلقة فى الانسان ليس فيه خطأ كما أن السمع و البصر لا يفعلان الا ما قرر فى خلقتهم له فالسمع لا يريد الرؤية كما أن البصر لا يريد السماع فكل شئ فى

٢. روى فى توحيد الصدوق عن الصادق عليه السلام ما يدل على ذلك، راجع:

ص ٢٢١.

٣. رشحات البحار: كتاب الانسان والفطرة ص ٢٧.

خلقتنا لا يقصد الا ما هو له<sup>٤</sup> و عليه فتوجيه قلوبنا نحو وجوده تعالى أمر فطرى لاخطأ فيه و ليس هذه المعرفة من باب القضايا المعقولة التى يحتمل فيها الصدق والكذب بل هو من باب الشهود والعلم الحضورى الذى لا يحتاج الى وساطة شىء آخر.

و هذا الادراك يؤكد بالعبادات المأثورة الشرعية اذ كلما ازدادت النفس تزكية و صفاء كان هذا الادراك فيها أكد و أتم.

و كلما ازدادت النفس فسقاً و فجوراً كان الادراك المذكور فيها ضعيفاً و يؤول ضعفه الى حد ربما يتخيل عدمه.

وللرسل سهم وافر فى ازدياد هذا الادراك و تقويته كما أشار اليه أميرالمؤمنين عليهالسلام بقوله: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكرهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول»<sup>٥</sup>.

و كيف كان فهذا الادراك لا يختص بزمان دون زمان و يقوم بل هو موجود فى الانسان من بدء حياته الى زماننا هذا و بعده كما اعترف به جمع كثير من علماء الغرب أيضاً على ما حكاه الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره- وهو من شواهد كون هذا الادراك فطرياً.

والى ما ذكر يشير الامام الباقر عليهالسلام فى قوله: «فطرهم على المعرفة به»<sup>٦</sup>.

٤. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٤٦.

٥. نهج البلاغة: خطبه ١.

٦. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٧٢.

٧. اصول الكافي: ج ٢ ص ١٢.

ثم ان الفطرة لا تبديل لها و ان أمكن خفائها بسبب توجه النفس الى الدنيا والامور المادية والاشتغال بها. ولعل قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - الروم: ٢٥» يشير الى ذلك.

ثم ان الفطرة تشبه الغريزة في كونها من خصائص الخلقة ولكنها تفترق عنها بامور؛ منها: أن الفطرة لوخلت و طبعها تسوق الانسان نحو الكمال المطلق بخلاف الغرائز فانها لاجهة لها بدون ان يكون للعقل عليها تحديد و اشراف.

و منها: أن حب الكمال المطلق أو الرجاء به عند تقطع الاسباب العادية أو ملائمة عبادة المعبود المطلق أو غير ذلك من الامور الفطرية ترجع كما عرفت الى المعرفة الفطرية التي غفل عنها كثير من الناس بخلاف الغرائز فانها لا ترجع الى المعرفة أصلا كما لا يخفى. ثم انه يظهر مما ذكر ما في دعوى أن كل ما استدل به لاثبات المبدء المتعال متوقف على اصل العلية، لما عرفت من أن المعرفة الفطرية من خصائص الخلقة كالغريزة وان كان اساس هذه المعرفة والشهود هو معلولية الانسان نعم يتوقف فطرة العقل على المقدمات البديهية بخلاف فطرة القلب لما عرفت.

و منها: الامكان والمراد به اما هو الامكان الماهوى أو الامكان الوجودى والاول وصف الماهية و أريد به استواء الذات بالنسبة الى الوجود والعدم بحيث يحتاج ترجح الوجود على عدم الى السبب الخارجى أو اريد به سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية والثانى وصف الوجود و أريد به افتقار الوجود بحيث يكون عين التعلق و الربط والحاجة الى العلة بحيث لا

استقلال له فى أصل وجوده و بقائه.  
والوجود بعد كونه أصيلاً لا يتصف بالامكان حقيقة  
الا بهذا الاعتبار وأما اتصافه بالامكان الماهوى فهو  
باعتبار ماهيته لان الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبة  
الى الوجود والعدم بل نسبته الى نفسه ضرورى  
بالوجوب لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى و الى العدم  
بالامتناع حيث ان امتناع اتصاف الشيء بنقيضه أيضاً  
من الضرورى فلا يكون متساوى النسبة بالقياس  
اليهما<sup>٨</sup>.

ثم انه استدل بكلام المعنيين لاثبات المبدء المتعال.  
اما الاول فقد نسب الى ابن سينا و غيره رحمهم  
الله ولقد أجاد فى تقريره المحقق الطوسى والعلامة  
الحلى قدس سرهم و هو:

أن كل معقول اما أن يكون واجب الوجود فى الخارج  
لذاته<sup>٩</sup> واما ممكن الوجود لذاته واما ممتنع الوجود  
لذاته.

ولا شك فى أن هنا موجوداً بالضرورة فان كان  
واجباً لذاته فهو المطلوب و ان كان ممكناً افتقر الى  
موجد آخر فان كان الاول دار و هو باطل بالضرورة  
و ان كان ممكناً آخر تسلسل و هو باطل أيضاً لان جميع  
آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات، تكون  
ممكنة بالضرورة فتشترك فى امتناع الوجود لذاتها  
فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجباً  
بالضرورة و هو المطلوب<sup>١٠</sup>.

٨. راجع نهاية الحكمة: ص ٤٥ و ٤٣، و درر الفوائد: ج ١ ص ٤٢٧.

٩. أى من حيث ذاته من غير التفات الى غيره كما فى الاشارات: ج ٣ ص ١٨

١٠. راجع الاشارات: ج ٣ ص ١٨، و شرح التجريد: ص ١٧٢، و الباب الحادى عشر:

والحد الوسط في هذا البرهان هو الامكان الماهوى و يمكن تقريره بوجه آخر و هو أن يقال: العالم ممكن لذاته و كل ممكن لذاته يحتاج في الوجود الى الغير فالعالم يحتاج في الوجود الى الغير، و هذا الغير ان كان واجباً فهو المطلوب والا لزم أن ينتهى اليه، لبطلان الدور والتسلسل.

أما بطلان الدور فلانه تقدم الشيء على نفسه و معناه وجود الشيء قبل وجوده و هو محال لانه اجتماع النقيضين. و أما بطلان التسلسل فلان جميع آحاد تلك السلسلة ممكنة لذاتها و محتاجة في الوجود الى الغير و تكثر الاحاد الممكنة لا ينقلب الممكنات عن ذاتياتها كما أن تكثر آحاد الصفر لا يوجب انقلابها الى الارقام فالسلسلة المفروضة محتاجة في الوجود الى موجد ليس بممكن بل هو واجب الوجود و يمكن أيضاً تقريب هذا البرهان بنحو أخصر و هو أن يقال:

علة الممكن منحصرة في أربعة: العدم و نفس الممكن و مثله و واجب الوجود و حيث ان الثلاثة الاول باطلة بقى الاخير.

أما بطلان الاول: فلان العدم لا يكون واجداً لشيء حتى يعطيه: و أما بطلان الثانى: فلان الشيء قبل وجوده ليس الا عدماً والعدم لا يصلح للعلية كما عرفت. و أما بطلان الثالث: فلانه مثل نفس الممكن في الحاجة الى الغير في الوجود فكيف يمكن له أن يوجد بدون انتهائه الى الواجب و يعطى الوجود، ثم لا فرق فى كون المثل شيئاً واحداً أو أشياء متعددة، منتبهة كانت أو غير منتبهة لان حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فانحصر أن يكون العلة هو الواجب الوجود و لعل قوله عزوجل: «أم خلقوا من غير شيء، أم هم

الخالقون - الطور: ٣٥» يشير الى ذلك.

وقد عرفت أن خلقة الممكن بدون استناده الى الواجب المتعال ترجع الى خلخته من العدم و من غير شىء و هو محال فانحصر الامر الى استناد الخلقة اليه تعالى حتى يكون الخلقة مستندة الى شىء و هو حقيقة الوجود.

ثم لا يخفى عليك أن المستدل بهذا البرهان أراد اثبات أصل الواجب فى مقابل من ينفيه رأساً و أما أن الواجب واحد أو متعدد مادي أو مجرد متحد مع صفاته أو غير متحد، فهذه مباحث محتاجة الى الاثبات بالتدريج كما صرح الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - فى ذيل هذا البرهان<sup>١١</sup>.

نعم هذا البرهان كما يدل على حاجة الممكن فى حدوثه الى المبدء المتعال، كذلك يدل على حاجته اليه فى بقاءه لاستمرار العلة وهى الامكان الماهوى.

و أما الثانى أى الامكان الوجودى فقد ذهب اليه جملة من المحققين منهم المحقق السبزوارى فى منظومته و شرحه<sup>١٢</sup> و تقريبه بأن يقال انا اذا نظرنا الى الوجود العينى فهو لا يخلو عن أحد أمرين: اما هو واجب بمعنى أنه فى نهاية شدة الوجود الملازمة لقيامه بذاته و استقلاله بنفسه بحيث لا يشوبه عدم ولا نقص ويكون صرف الوجود الذى لا أتم منه. و اما هو ممكن بمعنى أنه فقير و متعلق بالغير بحيث لا يستقل فى شىء من

١١. راجع شرح منظومه: ج ٢ ص ١٢٨.

١٢. راجع شرح المنظومة: ص ١٤١ حيث قال فى شرح قوله فى الشعر «اذا الوجود ان كان واجباً فهو و مع الامكان قد استلزمه»: أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة فاذا كان هذه المرتبة مفترقة الى الغير استلزم الغنى بالذات دفعا للدور و التسلسل.



وجوده عن الغير بل هو مشروط و متقيد في أصل وجوده و كماله بالغير.

و ذلك - أى انحصار الوجود في الوجوب والممكن المذكورين - لان الوجوب أو الامكان بالمعنى المذكور شأن من الشؤون القائمة بالوجود و ليس الوجود خارجاً عنهما.

فحينئذ نقول: فان كان الموجود الخارجى هو الاول فهو المطلوب و ان كان الثانى فهو لا ينفك عن وجود الواجب المتعال، لان وجود المتعلق والفقير بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه خلف فى تعلقه و فقره اليه و ربطه به ولا فرق فيما ذكر بين كون المتعلق و الفقير واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً، لان الكل متعلق و فقير و ربط ولا ينفك عن المتعلق عليه والمفتقر اليه و عليه، ففرض الدور او التسلسل لرفع الحاجة الى الواجب المتعال لا يفيد لان مرجع الدور او التسلسل الى وجود المتعلق والفقير والربط بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه المستقل بنفسه و هو خلف فى التعلق والفقر و عدم الاستقلال. فوجود الممكن بمعنى الفقير والمتعلق لا ينفك عن الغنى بالذات والمستقل بنفسه.

واليه يشير شيخ مشايخنا الشاه آبادى قدس سره حيث قال: «ان نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفة و ذواتها متعلقة كتعلق الاضواء والشروق بذاتها فانك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن يعنى أن انسدادها عدمها كما لا يخفى، و يدل على ما ذكرنا أن هذه الموجودات لا تكون نفسها قيومها ولا لعالم ملكها حتى يبقى فى الملك دائماً كما قال تعالى: «انك ميت وانهم ميتون - الزمر: ٣٠» «أفئن مت فهم الخالدون- الانبياء: ٣٤» وهكذا لا يكون حافظاً لخصوصيات وجوده

من صفاته و أحواله كالحسن و الجمال والصحة و الكمال والعزة والمال وكذلك الامر فى غير الانسان بل هو فيه أوضح من أن يخفى و اذا كان الامر كذلك فى الكل، فاحكم بكون الكل فقراء، فذواتهم تدل على حاجتهم و فقرهم. و بفطرة الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات<sup>١٣</sup>. و كيف كان، فالحد الوسط فى هذا البرهان هو الامكان الوجودى، و يمكن تقريبه بوجهين اخرين مضياً فى الامكان الماهوى فراجع.

ولعل قوله تعالى: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد - الفاطر: ١٥» يشير الى ذلك.

و منها: المعلولية و تقريب هذا البرهان بأن يقال لاشك فى وجود الموجودات فى الخارج فحينئذ نقول ان هذه الوجودات كلها معاليل و كل معلول يحتاج الى العلة فهذه الوجودات تحتاج الى علة ليست بمعلول و هو الحق المتعال.

أما انها معاليل فلجواز العدم عليها اذ لا يلزم من فرض عدمها محال و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فالوجود ليس بذاته له، فاذا لم يكن الوجود ذاتياً له فترجح الوجود له من ناحية الغير و ليس المعلولية الا ذلك.

هذا مضافاً الى خلو الموجودات عن صفات الواجب، لان من صفات الواجب هو أنه لا يشوبه النقص و العدم ولا يكون مركباً ولا يحتاج الى شىء ولا يكون محدوداً بحدود ولا متقيداً بقيد ولا شرط و سبب بل هو عين الكمال و عين الوجود و بسيط و مطلق من جميع الجهات

ولا حاجة له الى شيء من الاشياء.

و هذه الامور ليست في الموجودات الخارجية فانها مشوبة بالنقص والعدم لان كل واحد منها محدود بعد و مرتبة ولا يكون واجداً لساير المراتب و مركبة بالتركيب الخارجى أو التركيب الذهني من الجنس والفصل و متقيدة بأسبابها و شرائطها و محتاجة في وجودها و بقائها الى الغير فليست الموجودات الا المعلومات. هذا كل الكلام في ناحية الصغرى.

و أما الكلام في ناحية الكبرى فهو واضح اذ لو لم يحتج المعلول الى العلة لزم الخلف في المعلولية أو الترجيح بغير مرجح وكلاهما محال.

و ينتج من المقدمتين أن الموجودات محتاجة الى العلة لكونها معلومات والعلة هي الواجب المتعال والابقي المعلومات بدون العلة لان المفروض أن جميعها معلومات و تفكيك المعلومات عن العلة محال ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون الموجودات مترتبات أو غير مترتبات ففرض الدور او التسلسل لا يفيد في هذا المجال أيضاً كما لا يخفى.

و منها: الضرورة والوجوب والمراد من ذلك، أن الشيء مالم يجب لم يوجد و وجوب الشيء لا يحصل الا بسد أنحاء عدمه ولا يسد أنحاء عدمه الا بوجود علته، لانه ممكن بالذات والممكن بالذات لا يقتضى الوجود كما لا يقتضى العدم، فاذا فرض أن وجود شيء مشروط بألف شرط، فلا يمكن وجوده الا باجتماع شروطه و تحقق علته فاذا فقد شرط من بين هذه الشروط، لا يجب وجوده ولا يوجد، فاذا تحقق الشروط و وجب وجوده به، وجد، فوجود الممكن مسبوق بضرورة الوجود رتبة و هذه الضرورة حاكية عن وجود علته، اذ بدونها لا وجود ولا ضرورة

له، و هذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة لان السلسلة المترتبة مالم يجب وجودها، لم توجد، ولا يجب وجودها الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و بدونها لا يجب وجود السلسلة، لانها ممكنة بالذات و مادام لم يجب وجودها لم توجد وحيث كانت الموجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبة، فوجبها و ضرورتها ليس الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و هو الواجب تعالى.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى ان هذا البرهان من البراهين التى فى عين كونها دليلاً على وجود الواجب، تكون برهاناً على امتناع التسلسل أيضاً ولذا ذكره الخواجه نصيرالدين الطوسى فى متن التجريد دليلاً على امتناع التسلسل واستدل به صدر المتألهين - قدس سره - لوجود الواجب من دون حاجة الى ابطال التسلسل قبله<sup>١٤</sup>.

و لعل اليه يؤل ما حكى عن الفارابى من أن الممكن سواء كان واحداً أو متعددأ، مترتباً أو متكافئاً لا يقتضى وجوب الوجود فلا بد فى وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات<sup>١٥</sup>.

و اليه يشير أيضاً ما حكى عن المحقق الطوسى - قدس سره - حيث قال: انه لولم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلاً واللازم كالملزوم فى البطلان و بيان الملازمة أن الموجود يكون حينئذ منحصرأ فى الممكن وليس له وجود من ذاته كما تقدم، بل

١٤. اصول فلسفه: ج ٥ ص ١٥٥.

١٥. تعلیقة على نهاية الحكمة: ص ٤١٥.

من غيره، فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود و اذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لان ايجاده للغير فرع وجوده لاستحالة كون المعدوم موجدًا<sup>١٦</sup>.

و منها: الحدوث والتغير و تقريب ذلك ان العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، مفتقر الى محدث ليس بجسم ولا جسماني و هو الواجب تعالى دفعا للدور والتسلسل.

أما الصغرى فهي واضحة بعد ظهور التغيرات في الاشياء المادية فانها لايزال في تبدل من صورة الى صورة و من كيفية الى كيفية و من حال الى حال ولا شىء في العالم المادى الا و هو متبدل و متغير بل المادة تتغير و تتبدل الى الطاقة وهي الى المادة كما لا يخفى. أما الكبرى فهي أيضاً واضحة، فان كل صورة و كيفية و حال متبدلة، مسبوقة بالعدم و حادثة فالمقدمان تنتج أن العالم حادث مفتقر الى محدث ليس كذلك، لما قرر في محله من بطلان الدور والتسلسل في ناحية العلل.

وهذا الاستدلال و ان كان صحيحاً ولكن اثبات الواجب به يتوقف على ضمنية البراهين السابقة، فان غاية التقريب المذكور هو ان محدث التغير ليس بجسم ولا بجسماني واما الواجب فلا يثبت به، لان المجردات أيضاً ليس لها جسم و ليست بجسماني الا اذا انتهت بالبراهين السابقة الى الواجب تعالى.

و منها: النظم والتناسب و تقريب ذلك واضح اذ النظم والتناسب في كل جزء جزء من هذا العالم أمر يراه كل ذى لب، هذا مضافاً الى النظم والتناسب المشاهد

فى الاجزاء او الاشياء بعضها مع بعض، يكفىك ما تراه فى بدنك من القلب والسمع والبصر و جهاز الهاضمة و جهاز التناسل والتوالد والعروق والعظام وما تحسه من القوى المودعة فى نفسك من الاحساس والتحفظ والتعقل و غير ذلك من الامور العظيمة الفخيمة التى لا تنقضى عجائبها ولا ينال الانسان بعظمتها و أهميتها، الا اذا فقدها، ثم ان النظم والتناسب لاسيما اذا كان متعددأ و مستمراً لا يصدر الا من ذى شعور عالم حكيم ولذا يطمئن الانسان بوجود البناء اذا رأى دارأ مجهزة بالاجهزة اللازمة وهكذا بوجود الصانع اذا رأى سيارة مجهزة بالاجهزات اللازمة ولا يصفى باحتمال الصدفة لضعفه الى حد يعجز عن حسابه الانسان بحساب الاحتمالات بل الفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر لا يسانخ الصدفة الفاقدة للشعور كما لا يخفى فاذا عرفت ذلك ظهر لك أن للنظم والتناسب المشاهد فى أجزاء العالم ناظماً شاعراً و عالماً و حكيماً مطلقاً و هو الله تعالى، لان الحكمة فى الخلق كثيرة عظيمة لا تسانخ الا للواجب «ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون - البقرة: ١٦٤».

و منها: المحدودية، تقريب ذلك أن كل شىء فى العالم محدود بحدود وكل محدود له حاد فالعالم له حاد غير محدود وهو صرف الوجود دفعأ للدور والتسلسل، اما الصغرى فلان كل شىء من أشياء العالم صغيرها أو كبيرها جمادها أو نباتها أو حيوانها محدودة بالحد

المكانى والزمانى و غيرهما من الكيفيات والخصائص و لذا لا وجود له فى خارج الحد المكانى أو فى خارج الحد الزمانى او نحوهما، نعم بعضها بالنسبة الى بعض آخر أعظم أو اطول أو أديم، ولكن كلها محدودة بالحدود المذكورة، بل المجردات أيضاً محدودة بحد مراتب الوجود، و اما الكبرى فلان كل محدودية من أى نوع كانت آتية من ناحية غير المحدود، لا من ناحية نفسه والا لكان الامر بيده، مع أن المعلوم خلافه، هذا مضافاً الى أنه يلزم منه مساواة كل محدود مع غيره فى الحدود، لاشتراكهم فى حقيقة الوجود، فالحدود فى المحدودات آية المقهورية والمعلولية ولزم أن ينتهى الى من ليس له حد من الحدود، بل هو صرف الكمال والوجود وليس هو الا الله تعالى الذى عبر عنه فى الكتاب العزيز بالصمد والقيوم والغنى. ويمكن تقريب البرهان المذكور بوجه آخر و هو أنه لا اشكال فى وجود الموجودات فى الخارج فان كان مطلقاً و صرفاً و محض الوجود فهو المطلوب والا استلزمه لان لكل محدود حاداً دفعاً للدور والتسلسل. و قال صدر المتألهين فى شرحه على اصول الكافى كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق (فى عالم الخلق) لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محددة قاهرة اذ طبيعة الوجود لا يمكن أن تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك فثبت أن الحد للوجود، من جهة العلة المباينة، فكل محدود معلول لا محالة فخالق الاشياء كلها يجب أن لا يكون محدوداً فى شدة الوجود والا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال<sup>١٧</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي - قدس سره -: كل حقيقة من حقايق العالم فرضت فهي حقيقة محدودة لانها على تقدير و فرض وجود سببها كانت موجودة و على تقدير و فرض عدم سببها كانت معدومة ففي الحقيقة لوجودها حد و شرط معين ليس لها وجود في خارج ذلك الحد والشرط المعين و هذا الامر جار في كل شيء عدا الله سبحانه و تعالى حيث انه ليس له حد و نهاية بل هو حقيقة مطلقة و موجود على كل التقادير و ليس متقيداً بشرط و سبب ولا يكون محتاجاً الى شيء<sup>١٨</sup> ولذا خاطب الامام علي بن الحسين عليهما السلام ربه في دعائه بقوله: «أنت الذي لا تحد فتكون محدوداً»<sup>١٩</sup> وفي توقيع محمد بن عثمان بن سعيد عن مولانا الحجة بن الحسن المهدي عليهما السلام جاء في ضمن الدعاء: «يا موصوفاً بغير كنه و معروفاً بغير شبه حاد كل محدود»<sup>٢٠</sup>.

و منها: التدبير، وتقريبه هو أن من تأمل في النظام العالمي يرى مضافاً الى النظم والتناسب الموجود فيه - أنه تحت تدبير شاعر حكيم بحيث يهدي كل موجود الى وظائفه بالهداية التكوينية والغريزية فالنحل والنمل و غيرهما من الحيوانات البرية و البحرية تعرف وظائفها من بناء محلها و مسكنها و ذهابها الى موطن ارتزاقها و اياها الى مأواها و غير ذلك مما يطول الكلام، وهذه الوظائف دقيقة جداً بحيث اذا تأملناها نجدها عجيبة جداً يكفيك كيفية ارتزاق النحل عن الزهر و عودها الى محلها و تبنية المسدسات لان تملأها

١٨. شيعه در اسلام: ص ٧١.

١٩. الصحيحة: الدعاء. ٤٧.

٢٠. مفاتيح الجنان: ادعية أيام شهر رجب ص ١٣٥.



بالعسل، و كيفية تنظيم اجتماعاتها بالمقررات اللازمة و غيرها، فهذه الامور كلها تحت تدبير و هداية و من وراء ذلك هو تدبير امورها على نحو يحصل للانسان ما يلزمه في تعيشه و حياته و هذا المدد غير المرئى على الدوام لا يختص بالحيوانات بل يهدى كل شىء الى وظائفه كما اشار اليه في القرآن الكريم قال: «ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى - طه: ٥٠» «والذى قدر فهدى - الاعلى: ٣».

و هكذا الفعل و الانفعال الحاصل فى بدن الانسان يهتدى بهذه الهداية، و عليك بالتأمل حول دفاع البدن نحو الجراثيم والميكروبات الخارجية المهاجمة التى أرادت تخريب البدن، و غير ذلك من الامور العجيبة جداً.

هذا مضافاً الى ما رأيناه فى أمورنا من مبدء الولادة الى آخر عمرنا من التدبيرات الخفية التى يجدها كل أحد فى تعيشه الشخصية لو تأمل حولها حق التأمل من تقدير الرزق و تهيئة اسبابه و تقدير الازواج و تهيئة مقدماته و بعض المنامات و غير ذلك من الامور. ثم ان التدبير والهداية، سيما اذا كان مستمراً و شامعاً ليس الا اثر الشاعر العالم فالعالم تحت تدبير عالم شاعر و حيث انه ينتهى الى الواجب بالبراهين السابقة فالعالم تحت تدبير الله تعالى الحكيم المتعال.

هذه جملة من المحكمات من الادلة الدالة على اثبات المبدء المتعال، و كلها عدا دليل الفطرة، أدلة عقلية بعضها بديهي والبعض الاخر نظري، و كيف كان فكلها منبهاة بالنسبة الى ما يسوق اليه الفطرة من المعرفة القلبية نور الله قلوبنا بنور الايمان و ثبتنا عليه الى يوم لقاءه.

## الامر الثانى فى صفاته تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى الأدلة السابقة الدالة على اثبات المبدء المتعال هو أنه تعالى واجب الوجود و مطلق و صرف، فاذا كان كذلك فخصائص الممكنات مسلوبة عنه لمنافاتها مع وجوب وجوده و اطلاق كماله، فاذا كانت الخصائص المذكورة منفية عنه، فواضح أنه ليس بجسم ولا مركب ولا مرئى ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، كما أنه لا ثقل ولا خفة ولا جهة ولا قيد ولا شرط ولا حركة ولا سكون ولا نقصان ولا مكان ولا زمان له، لان كل هذه الامور من لوازم الامكان والمحدودية و خصائصها، وبالاخرة هذه السلوب تستلزم اتصاف ذاته بالصفات الكمالية، فان سلب أحد النقيضين فى حكم اثبات النقيض الاخر، و الا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال. فاذا كان المبدء المتعال مسلوباً عنه النقائص والعيوب، فهو يكون صرف الوجود و صرف الكمال و غنياً و مستقلاً فى ذاته، و ثابتاً و مطلقاً و واجد الجميع الاوصاف الكمالية، والا لزم المحدودية و هى من خصائص الممكنات.

فالادلة الدالة على اثبات المبدء تدل بالاجمال على الصفات السلبية والثبوتية أيضاً، هذا كله بيان اجمالى للصفات، و أما تفصيلها فهو بأن يقال:

ان الصفات على قسمين: ثبوتية و سلبية.

أما الثبوتية فهى أيضاً على قسمين: صفات الذات، وهى التى يكفى فى انتزاعها ملاحظة الذات فحسب، و صفات الفعل، وهى التى يتوقف انتزاعها على ملاحظة الغير، و اذ لا موجود غيره تعالى الا فعله فالصفات الفعلية، هى المنتزعة من مقام الفعل: فمن الاول؛ حياته

تعالى و علمه بنفسه، و من الثاني؛ الخلق والرزق والغفران والاحياء ونحوها، و كيف كان فقد ذكر المتكلمون أنه تعالى عالم، قادر، مختار، حي، مريد، مدرك، سميع، بصير، قديم، أزلي، باق، ابدى، متكلم و صادق. ولكن من المعلوم أن الصفات الثبوتية لا تنحصر في ذلك بل تزيد عن الف و الف... كما يدل عليه الكتاب و السنة والادعية الماثورة كالخالق والرب.

والدليل الاجمالى على اتصافه بالصفات الكمالية أنه كمال مطلق و صرف الوجود وكل الوجود، والكمال المطلق و صرف الوجود لا يمكن أن يسلب عنه كمال وجودى قط والالزم الخلف في اطلاق الكمال وصرفيته. و أما الصفات السلبية فهي أنه تعالى ليس بمحدود ولا بمركب و ليس بجسم ولا بمرئى ولا جوهر ولا عرض ولا يكون في جهة ولا يكون متقيداً بحد و شرط ولا يصح عليه اللذة والالام ولا ينفع عن شيء ولا يكون له كفو ولا شريك وليس بمحتاج الى غيره لا في ذاته ولا في صفاته ولا يفعل القبيح ولا يظلم وغير ذلك من الامور التى لا تليق بجنابه تعالى.

والدليل الاجمالى على تنزيهه تعالى عنها، هو ما عرفت من أن المبدء المتعال واجب الوجود ولا حد ولا نقص ولا حاجة له بل هو عين الغنى والكمال، و كل هذه الصفات من التركيب وغيره نقص و حد و حاجة وعجز لا سبيل لها اليه تعالى، و تكون مسلوبة عنه، و نفيها عنه تجليل له تعالى ولذا سميت هذه السلوب بالصفات الجلالية كما ان الصفات الثبوتية الذاتية الدالة على كمال الذات تسمى بالصفات الكمالية.

ثم ان هذه الصفات ترجع بعضها الى بعض أو يكون بعضها من لوازم البعض كالعلم والقدرة بالنسبة

الى الحياة، اذ وجودهما بدونها غير ممكن لانهما من آثارها و لذا تعرف الحياة بهما، و يقال ان الحى هو الدراك الفعال، فاذا ثبت العلم و القدرة ثبت الحياة قهراً ولا حاجة فى اثباتها الى دليل آخر وكالمدرک والسميع والبصير، فانها ترجع الى العلم بعد استحالة حاجته الى الالات والحواس، فادراكه تعالى بالنسبة الى المدركات المحسوسة هو علمه بها ولا مجال لتأثر الحاسة فيه تعالى، و عليه فمعنى كونه سميعاً او بصيراً أنه عالم بالمسموعات أو عالم بالمبصرات، و لعل ذكر ذلك بالخصوص لاثبات علمه تعالى بالجزئيات. وأيضاً يرجع كونه قديماً، أزلياً، باقياً و أبدياً، الى أنه واجب الوجود فانها من اللوازم البديهية لوجوب وجوده تعالى، اذ يستحيل العدم السابق واللاحق عليه بعد فرض كون وجوده واجباً، و أيضاً يرجع الارادة والكرهية الذاتيتين الى علمه تعالى بما فى الفعل من المصالح والمفاسد على المشهور وقس عليه البواقي.

وهكذا الصفات السلبية ترجع بعضها الى بعض، اذ نفى الرؤية والجهة والمكان يرجع الى نفى الجسمية عنه، اذ من لا يكون جسماً لا يكون مرئياً ولا يكون فى جهة و محل وهكذا نفى الجسمية والجوهرية والعرضية يرجع الى نفى التركيب، سواء كان تحليلياً او خارجياً، وهكذا نفى الانفعال والحركة والاشتداد ونحوها من لوازم نفى الحد والحاجة والافتقار، عنه، و أما بقية الصفات السلبية كنفى الظلم والقبيح و نفى الشريك والكفو والمثل فهى و ان أمكن ارجاعها الى نفى الحد والافتقار ولكن فيها مباحث نافعة تليق بذكرها منفردة. و على ما ذكر فالاولى هو البحث فى الصفات الثبوتية عن علمه و قدرته وفى الصفات السلبية عن

وحدته و عدم كفو و مثل و شريك و ضد له تعالى، و عن كونه لا يفعل الظلم و القبيح، و أما البواقي فيكفيه الإشارة المذكورة.

### الامر الثالث في علمه تعالى

ولا يخفى عليك ان مقتضى صرفيته تعالى انه لا يعزب عن علمه شيء من الامور لان الجمل بشيء فقدان و نقص و هو ينافي اللاحدية الثابتة لذاته تعالى، هذا مضافاً الى أن النظم و التناسب و غيرهما من الامور التي تحكى عن علم و حكمة يدل على علم الناظم و حكمته و ان كان لا يخلو الاستدلال به عن شيء و هو انه يثبت العلم و الحكمة بقدر ما يكون اثرهما موجوداً في الموجودات و هو بالآخرة محدود بمحدودية الموجودات، و المطلوب هو اثبات غير المحدود من العلم له تعالى، و لكن مع ذلك يثبت علمه بالاشياء الموجودة قبل وجودها و حيث ان التغيير في ذاته و صفاته غير معقول لانه في قوة النقص و العجز فعلمه بها قبل وجودها كان من الازل<sup>٢١</sup>.

و يدل عليه أيضاً انا نجد انفسنا عالمين بذاتنا علماً حضورياً و هذا العلم ينتهي الى الله تعالى لانه عطاء من ناحيته كأصل وجودنا، و معطى الشيء لا يكون فاقداً له، فهو تعالى عالم بذاته، و حيث كان الله تعالى علة لكل شيء فالعلم بذاته بما هو عليه علم بكونه مبدء و علة لجميع معلولاته، و من المعلوم أن العلم بحيثية المبدئية و العلية المتحدة مع ذاته لا ينفك عن العلم

بمعلولاته<sup>٢٢</sup> بل يمكن أن يقال ان العلة حيث كانت واجدة لتمام مراتب المعاليل بنحو أعلى و أتم، فالعلم بذاته عين العلم بالمعاليل بنحو الاعلى والاتم<sup>٢٣</sup>.  
و اليه ذهب بعض مشايخنا تبعاً لجماعة من الفلاسفة و هو و ان عم و تفرع عليه انه سميع بصير كما انه عليم خبير لما ان المسموعات والمبصرات كلها من المعلولات وقد عرفت ان العلم بالذات علم بجميع المعلولات و منها المبصرات والمسموعات فلا يشذ عن علمه شيء منها ولكنه اخص من المدعى، فان المدعى انه عالم بجميع الاشياء سواء وجدت ام لا، فكل شيء لم يوجد بعد لم يكن من المعلولات ومع ذلك كان داخلاً في علمه تعالى فالطريق الاول و هو الاستدلال بالصرفية اعم.

اللهم الا أن يقال كما في متن التجريد و شرحه: بأن كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند اليه، فيكون عالمًا به بالدليل المذكور، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، و سواء كان موجوداً في الالعيان أو متعلقاً في الالذهان، لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند اليه، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي، او عدمي ممكن، أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات<sup>٢٤</sup> و نحوه في نهاية الحكمة حيث قال: «و يتفرع على ذلك

٢٢. راجع شرح الاصول من الكافي لصدر المتألهين: ص ١٦٥، و گوهر مراد للمحقق الايهجي: ص ١٨٨ - ١٨٦، و شرح التجريد: ص ١٧٥.

٢٣. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٤، و درر الفوائد: ج ١ ص ٤٨٧ - ٤٨٥، و جهارده رساله فارسي ميرزا احمد آشتياني.

٢٤. شرح التجريد: ص ١٧٥.

(أى البرهان المذكور) ان كل علم متقرر فى مراتب  
الممكنات من العلل المجردة العقلية و المثالية فانه علم  
له تعالى» ٢٥.

و فى القرآن الكريم: «الا يعلم من خلق و هو اللطيف  
الخبير - الملك: ١٤».

«و ان الله قد أحاط بكل شىء علماً - الطلاق: ١٢».  
ثم انه يكفى فى الاعتقاد العلم بكونه تعالى عالماً  
بجميع الامور ولا يلزم فيه العلم بكيفية ادراكه اياها  
بل العجز عنه لا يضر.

ثم ان علمه بذاته علم حضورى، اذ الذات لا يغيب  
عن الذات حتى يحتاج الى وساطة صورة معقولة، كما  
ان حضور ذاتنا لدينا أيضاً كذلك، و عليه فعلمه تعالى  
بالاشياء من هذه الناحية علم حضورى، يكفيه علمه بذاته  
الذى هو العلة لجميع الموجودات بالتقريب الماضى، و  
هذا كله بالنسبة الى علمه فى مرتبة الذات.

وله علم اخر فى مرحلة الفعل و هو عين الفعل، اذ  
حقيقة العلم هو كشف الشىء للشىء، و ليس سببه الا  
حضور الشىء للشىء، فكل فعل و معلول لكونه حاضراً  
عند علته فهو مكشوف و معلوم له، و هذا العلم الفعلى  
يتجدد بتجدد الفعل، بخلاف علمه فى مرتبة الذات، فانه عين  
ذاته ولا يتجدد فيه أصلاً، وفى علمه بالفعل أيضاً لا يحتاج  
الى صور معقولة عنه، كما أننا نكون كذلك بالنسبة الى  
نفس الصور المعقولة عندنا، اذ علمنا بالصور التى  
نتعقلها لا يحتاج الى صور اخرى، بل هى فعل النفس  
والنفس يعلم فعله بنفسه ولا حاجة فيه الى وساطة  
صور اخرى، و الا فيتسلسل أو يدور، و مما ذكر ينقذ

فساد ما يتوهم من استحالة علمه بالجزئيات الزمانية بدعوى أن العلم يجب تغييره عند تغيير المعلوم، و الا لانفتت المطابقة، و حيث أن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيير في علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال<sup>٢٦</sup>.

و ذلك لما عرفت من أن لله تعالى علمين، أحدهما: الذاتى، و هو لا يتغير بتغير المتغيرات فانه فى الازل كان عالماً بكل متغير انه حدث فى زمان خاص بكيفية خاصة ولا يتخلف شيء عن هذا العلم، و يقع كما هو معلوم عند ربه و لا يحصل تغير فى علمه اصلاً و علمه فى الازل بوجود المعلوم فى زمان خاص لا يوجب كونه موجوداً فى الازل بوجوده الخاص به، والا لزم الخلف فى علمه، فكل شيء واقع كما علم فلا تغير فى العلم، بل التغير والحدوث فى المتغير، والحادث والعلم بالمتغير ليس بمتغير، اذ حكم ذات المعلوم لا يسرى الى العلم، كما أن العلم بالحركة ليس بحركة، والعلم بالعدم أو الامكان ليس عدماً ولا امكاناً، والعلم بالمتكثر ليس بمتكثر.

و ثانيهما: هو العلم فى مرحلة الفعل و هو عين الفعل، لان المراد من العلم الفعلى هو حضور الفعل بنفسه عند الله تعالى، كما أن الصور المعقولة والذهنية حاضرة عندنا بنفسها و علمنا بها عينها، فالتغير فى هذا العلم لا بأس به، لانه يرجع الى تغير فى ناحية الفعل لا فى ناحية الذات، والمحال هو الثانى كما لا يخفى<sup>٢٧</sup>.

٢٦. شرح التجريد: ص ١٧٦ نقل ذلك عن المتوهم.

٢٧. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٤، و راجع تعليقة النهاية: ص ٤٤٤ سيما ما نقله عن المحقق السبزواري فى تعليقه على الاسفار.



و يظهر مما ذكرنا أنه لا اشكال في حدوث العلم في مرتبة الفعل، فان المراد منه عين الفعل الحادث، وبالجملة الفعل باعتبار صدوره منه معلوله، وباعتبار حضوره عنده معلومه، ولا اشكال في حدوثه، و بذلك انقذ أن لا مانع من اثبات العلم الزماني لله تعالى، كما أشار اليه بعض الايات الكريمة، منها قوله تعالى: «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين - محمد: ٣١» فان ظاهره أن العلم يحصل بعد الامتحان والتمحيص، و منها قوله تعالى: «الان خفف الله عنكم و علم أن فيكم ضعيفاً - الانفال: ٦٦» فان ظاهره هو الانباء عن حصول العلم في الان المذكور، وغير ذلك من الايات.

والحاصل ان العلم الحادث في الان أو الزمان الاتي حيث يكون عبارة عن عين الفعل، لا يستلزم حدوثه و تغيره شيئاً في ناحية العلم الذاتى كما لا يخفى<sup>٢٨</sup>.

### الامر الرابع في قدرته و اختياره

ولا يخفى عليك ان القدرة هي امكان صدور الفعل و تركه عن الفاعل الشاعر العالم بما في الفعل أو الترك من الخير، بحيث يكفيه في الدعوة اليه، والقادر هو الذى اذا شاء أن يفعل فعل، و اذا شاء أن يترك ترك، مع الشعور والعلم بما فيه من الخير الذى يدعوه نحوه، فالقدرة قد تكون في مقابل العجز فان لم يصدر عنه فعل لفقده اياه، عاجز عنه، بخلاف من يمكن صدوره منه فانه قادر بالنسبة اليه، وقد تكون القدرة في مقابل

الايجاب فمن أمكن له الفعل والترك فهو قادر، بخلاف من لم يمكن له الترك، فانه موجب كالنار بالنسبة الى الاحراق. ثم ان صدور الفعل أو تركه عن الانسان أو ذى شعور آخر يحتاج الى مرجح، و هو لا يكون بدون العلم والشعور، و عليه فالعلم والشعور من مبادئ الفعل او الترك. وان كان فى مرتبة من الضعف فالقدرة لا تطلق الا اذا كان للعلم والشعور مبدئية فى ظهور الفعل او تركه، فلذا لا يطلق القدرة على القوى الطبيعية.

ثم ان هذه القدرة من الكمالات الوجودية، و يدل على اتصاف ذاته تعالى بها امور.

منها: صرفية وجوده بحيث لا يشد عنه كمال من الكمالات الوجودية والا لزم الخلف فى صرفيته.

و منها: أنا نجد فى أنفسنا القدرة و هى كسائر المعاليل منتبهة اليه تعالى، فهو واجد لاعلاها، فانه فى رتبة العلة بالنسبة الى غيره من الموجودات، و معطى الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى أن الاختلاف المشاهد فى هبة الولد أو المال و نحوهما لفرد دون فرد وهكذا فى طول العمر والامكانيات وغير ذلك من الامور يحكى عن كون أزمة الامور طراً بيده و قدرته و أنه يفعل ما يشاء.

و ارادته مع العلم بما فيها و هو فى أفعالنا موقوف على التأمل حول الفعل أو الترك، حتى يحصل العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة فيه، و ربما يحتاج الى مضى زمان و مدة، كما اذا كان التأمل نظرياً، فالاختيار ربما يتأخر فى مثلنا عن القدرة، ولكن فيه تعالى حيث كان العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة حاصلاً و مقارناً مع قدرته من دون حاجة الى روية أو تأمل، فلا يتأخر عن القدرة بحسب الزمان. نعم لو كان

الراجح أمراً زمانياً مختصاً بزمان خاص، لا يتحقق الراجح الا في ظرف زمانه، لانه راجح فيه دون غيره، ولكن اختياره و ارادته تعالى اياه من الازل، و ليس بحادث. و كيف كان فالدليل عليه واضح مما مر، حيث ان فقدان الاختيار بالمعنى المذكور يرجع الى صدور الفعل أو الترك عنه بلا دخل له تعالى فيه، كالقوى الطبيعية، بل ينتهى الى سلب صدق القدرة عليه، لان القوى الطبيعية العاملة العادمة للشعور و العلم المؤثر، لا تسمى قادرة. ففقدان الاختيار نقص وهو ينافى مع كونه صرف الكمال كما مر مرات عديدة، هذا مضافاً الى أن ملاحظة النظام و تناسب كل واحد منه مع اخر و ترتب الغايات الراجحة على وجودها، توجب العلم القطعى بأن الله تعالى لم يخلقها الا لترجيح وجودها على عدمها، لترتيب الغايات الراجحة عليها، بحيث لولاها لما أوجدها<sup>٢٩</sup> فهو تعالى قادر لا عاجز، و مختار فى فعله و ليس بموجب.

ثم انه قد يستعمل الاختيار فى مقابل الاكراه والاضطرار، ولا اشكال ولا كلام فى صدق المختار بهذا المعنى على الله تعالى، لاستحالة انفعاله من غيره، فان الانفعال عين العجز، و هو ينافى كونه صرف الكمال و غنياً مطلقاً كما لا يخفى.

ثم ان قدرته تعالى عامة ولا اختصاص لها بشيء، فان الاختصاص أثر المحدودية، و هو تعالى محيط على كل شيء، ولا موجب بعد احاطته و كماله للاختصاص، فهو قادر على كل شيء يمكن وجوده. و أما المحالات فالتقص من ناحيتها لا من ناحيته سبحانه و تعالى، ومن

المحالات هو: أن يخلق الله تعالى مثله لان معناه أن يكون الممكن المخلوق واجباً و هو خلف. و منها أيضاً: أن يخلق حجراً يعجز عن رفعه (نعوذ بالله) فانه خلف في صرفيته و اطلاق احاطته، هذا مضافاً الى أن المعلول يترشح وجوده منه تعالى، والعلة واجدة لمراتب المعلول بنحو الاشد والاعلى، فكيف يعجز عن ناحية معلوله مع أنه لا استقلال لمعلوله، بل هو عين ربط به تعالى. و منها أيضاً: هو أن يدخل العالم مع كبره في بيضة مع صغرها، و الا لزم الخلف في صغرها أو كبره، و بالجملة أن المحال لا يكون قابلاً للوجود والنقص من ناحيته، و أما غيره من الاشياء فهو بالنسبة الى قدرته تعالى سواء، من دون فرق بين عظيمه و حقيره، وكبيره و صغيره، و قليله و كثيره، ان الله على كل شيء قدير.

### الامر الخامس في توحيده تعالى

و قبل أن نستدل عليه، فليعلم اولاً أن التوحيد ينقسم على سبعة اقسام:

١- التوحيد الذاتى، والمراد به هو المعرفة بأنه تعالى واحد لاثنائى له كما نص عليه الكتاب العزيز بقوله: «ولم يكن له كفواً أحد - الاخلاص: ٤».

٢- التوحيد الصفاتى، والمراد به هو المعرفة بأن ذاته تعالى عين صفاته، بل كل صفة عين صفة اخرى من الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، و سيجىء من المصنف - قدس سره - بأن الاعتقاد بالتوحيد الصفاتى يقتضى الاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتية فهو فى العلم والقدرة لا نظير له.

و أما نفى التركيب المطلق و اثبات بساطته فقد

مضى بيانه في الصفات السلبية ولا حاجة الى اعادته في المقام.

٣- التوحيد الافعالى، والمراد به هو المعرفة بأن كل ما يقع فى العالم من العلل و المعلولات، و الاسباب والمسببات، والنظامات العادية وما فوقها، يقع بارادته فى حدوثه و بقاءه و تأثيره، فكل شىء قائم به، و هو القيوم المطلق، ولا حول ولا قوة ولا تأثير الا به و باذنه.

و هذا القسم يشمل التوحيد فى الخالقية والربوبية والرازقية و نحوها، ولا حاجة الى ذكرها عليحدة كما لا يخفى. ثم ان التوحيد فى هذه الاقسام يكون من نوع المعرفة و يطلق عليه التوحيد النظرى.

٤- التوحيد التشريعى، و المراد به ان التقنين حق الخالق والرب، لانه يعرف مخلوقاته و صلاحهم، فلا يجوز لغيره تعالى أن يقدم على ذلك، فالانبياء والرسل نقلوا ما شرعه الله تعالى ولم يقدموا على التشريع الا فيما اذن لهم الله تعالى و هو أيضاً مستند اليه تعالى كما لا يخفى.

٥- التوحيد العبادى والاطاعى، والمراد به أنه تعالى مستحق للعبادة والاطاعة لا غير، و سبب ذلك هو التوحيد الذاتى والافعالى فهو تعالى لكونه واحداً كاملاً و خالقاً و رباً ولان كل الامور بيده، استحق العبادة والاطاعة المطلقة.

٦- التوحيد الاستعائى، والمراد به هو أن لا يستعين العبد الا منه تعالى و هو أثر الاعتقاد الكامل بالتوحيد الافعالى، و لعل اليه الاشارة بقوله تعالى: «اياك نعبد و اياك نستعين - الفاتحة: ٥».

٧- التوحيد الحبى، والمراد منه أن من اعتقد بأن

كل كمال و جمال منه تعالى اصالة فلا يليق المحبة منه  
اصالة الا له تعالى.

وهذه الاقسام من أقسام التوحيد العملى وان أمكن  
ادراجها فى التوحيد النظرى أيضاً باعتبار أنه تعالى  
مستحق لهذه الانواع من التوحيد فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن بعض الادلة الدالة على اثبات  
المبدء المتعال يكفى أيضاً للدلالة على توحيده الذاتى،  
فان دليل الفطرة مثلاً يدل على أن القلب لا يتوجه الا  
الى حقيقة واحدة، هذا مضافاً الى أن مقتضى برهان  
المحدودية هو اللاحدية اللازمة لصرفية المبدء المتعال  
وهى لا تساعد مع التعدد، لان كل واحد على فرض  
التعدد محدود بحدود فى قبال الاخر و هو خلف فى  
صرفية المبدء المتعال ولاحديته. بل يحتاج كل واحد  
منهما فى تحديد وجوده الى حاد آخر، ولذا اشتهر  
فى السنة الاشراقيين والفلاسفة ان صرف الشئ لا يتثنى  
ولا يتكرر.

قال الاستاذ الشهيد المظهرى -قدس سره-: ان  
الحد الوسط فى هذا البرهان قد يكون هو الصرفية وقد  
يكون هو عدم التناهى واللاحدية، فيمكن تقرير البرهان  
على الوجهين. أحدهما: أن الواجب تعالى هو لا يتناهى  
وكل ما لا يتناهى لا يقبل التعدد. و ثانيهما: ان وجود  
الواجب صرف الوجود، والصرف لا يقبل التعدد  
فالواجب واحد<sup>٣٠</sup>.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره:

و ليس صرف الشئ الا واحداً

اذ لم يكن له بوجه فاقداً

فهو لقدس ذاته و عزته

صرف وجوده دليل وحدته

و منه يستبين دفع ما اشتهر

عن ابن كمونة والحق ظهر

و يمكن أيضاً الاستدلال له بنفى التركيب بدعوى

انه لو كان في الوجود واجب آخر، لزم تركيبهما،

لاشتراكهما في كونهما واجبي الوجود، سواء كان

وجوب الوجود تمام ذاتهما كما اذا كان من نوع واحد،

أو جزء ذاتهما كما اذا كانا من جنس واحد، فلا بد من

مائز، سواء كان ذاتياً كالفصل، أو غير ذاتي كالموارض

المشخصة، فيصيران مركبين من الجنس والفصل، أو

من الحقيقة النوعية والمشخصات الخارجية، و كل

مركب محتاج الى أجزائه و هو يرجع الى كونه ممكناً و

هو خلف، ولكن الاستدلال بالصرفية أولى منه لشموله

ما فرضه ابن كمونة دونه كما أشار اليه المحقق

الاصفهانى فى أشعاره.

فاذا عرفت أن ذات الواجب واحد ولا مجال للتكثر

أو التعدد فيه ظهر أن غيره ليس الا من الممكنات، و

حيث ان الممكنات موجودة به تعالى فكلها فى طول الله

تعالى لا فى عرضه، و عليه فلا يمكن للمعلول الذى يكون

فى الطول أن يعارض علته و يضادها، فليس له تعالى

مضاد يضاده، اذ وجود كل معلول حدوثاً و بقاء منه تعالى،

لانه فى حال الحدوث والبقاء ممكن، محتاج و فقير فى

جميع أموره و يتلقى الوجود منه تعالى فكيف يمكن أن

يصير مستقلاً فى وجوده و مضاداً له تعالى، وقد انقذ

بذلك ان الخالقية والربوبية أيضاً واحدة لان غيره

تعالى معلول فى حدوثه و بقاءه له تعالى، فكيف يمكن

أن يخلق شيئاً او يربب نفسه أو غيره من دون أن ينتهى

و من قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهاً و يداً و عيناً، أو أنه ينزل الى السماء الدنيا، أو أنه يظهر الى أهل الجنة كالقمر، (أو نحو ذلك) فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص (٢)، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق

الى علتة، فكل اثر منه تعالى لاغير، كما اشتهر أنه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى، فتوحيد الذات يستلزم بالتقرير المذكور التوحيد الافعالى، كما أن التوحيد الافعالى و منها التوحيد فى الخلقية و الربوبية يستلزم التوحيد فى العبودية، اذ العبادة لا تليق الا لمن خلق و ربب و المفروض أنه ليس الا هو تعالى، و أما توحيد صفاته فسيأتى ان شاء الله تعالى بيانه فانتظر. فاذا عرفنا أن الرب ليس الا هو فالجدير أن التشريع حقه، و ينبغي أن لا نطيع الا اياه، اذ الامر والحكم شأن الخالق العالم بمصالح العباد و هو التوحيد التشريعى، وأن لا نستعين الا منه، اذ الامور كلها بيده تعالى و هو التوحيد الاستعانى، فالاطاعة لغيره من دون انتساب اليه تعالى باطلة كما أن الاستعانة من غيره من دون أن ينتهى اليه او هن مما نسجت العنكبوت. و حيث علمنا بأن كل حسن و جمال يرجع الى أصله فليكن الحب الاصيل مخصوصاً به و هو التوحيد الحبنى، فاقسام التوحيد يستلزم بعضها بعضاً كما لا يخفى. فهذه مراحل يسلكها من وحده فى ذاته و أفعاله و ربوبيته، والقرآن الكريم يرشدنا فى توحيدده الى هذه المراتب السامية كما لا يخفى.

(٢) لما عرفت من أن الجسمية والاجزاء عين الحاجة الى الاجزاء والمحل وهو تعالى عين الغنى ومنزه عن خصائص الممكنات، فمن اعتقد باله متجسد فهو



مصنوع مثلنا مردود الينا (على حد تعبير الامام الباقر عليه السلام) (٣) و ما أجله من تعبير حكيم! و ما أبعد من مرمى علمي دقيق!

كافر بحقيقة الاله المنزه من النقص والحاجة، و ما اعتقده بعنوان الاله ليس الا ممكناً من الممكنات فالمجسمة والمشبّهة و ان كانوا من طوائف المسلمين ولكنهم في الحقيقة من الكافرين.

(٣) المحجة البيضاء: ج ١ ص ٢١٩ طبع طهران مكتبة الصدوق و نحوه روايات كثيرة منها ما عن الرضا عليه السلام في قول الله عزوجل: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» قال لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون (بحار الانوار: ج ٤ كتاب التوحيد ص ٢٩).

وبالجملة ان الابصار لا يمكن الا اذا كان المبصر محدوداً وفي جهة و هو لا يناسب الرب تعالى لانه غير محدود ولا يتناهى و هكذا ما يتخيله الانسان و ان كان مجرداً عن المادة ولكنه متقدر بالابعاد والاشكال، و مع التقدر المذكور يكون محدوداً بحدود الابعاد والاشكال، فكيف يمكن للانسان ان يتخيل المبدء المتعالى الذي لا يكون محدوداً بحد أو بعد، فلذلك لا تناله يد البصر والوهم بل العقل عاجز عن درك حقيقته و كنهه اذ لا ماهية ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقلها و يعرفه بها ذاته و كنهه، بل يعرفه العقل بعون المفاهيم المنتزعة عن ذاته مع سلب مماثلة شيء به تعالى، و يقال عند توصيفه انه موجود و حي و عالم و قادر و ليس كمثله شيء، أو انه ليس بمحدود، أوليس بمتناه، فالعقل عاجز عن درك كنهه ولكن له أن يعرفه بالمفاهيم المذكورة

و كذلك يلحق بالكافر من قال انه يتراى لخلقه يوم القيامة، و ان نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقة فى اللسان (٤)، فان امثال هؤلاء المدعين جمدوا

مع سلب خصائص الممكنات عنه<sup>٣١</sup>.

قال ابن ميثم البحرانى: «ان ذات الله تعالى لماكان برية عن أنحاء التركيب، لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم ناقصة تتركب من سلوب و اضافات تلزم ذاته المقدسة لزوماً عقلياً»<sup>٣٢</sup> فافهم و مما ذكر يظهر المراد من قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة: «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته»<sup>٣٣</sup>.

ثم هنا سؤال و هو: ان الرؤية اذا كانت غير ممكنة فكيف روى عن على عليه السلام انه قال فى جواب من قال له هل رأيت ربك؟: «لم اكن بالذى اعبد ربا لم اراه»، ولكن الجواب عن ذلك منقول ايضاً عنه عليه السلام حيث قال فى جواب السائل فكيف رايته صفه لنا؟: «ويلك لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان ويلك يا ذعلب ان ربي لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب ولا بجيئة ولا بذهاب - الحديث»<sup>٣٤</sup> ولعل المراد من الرؤية القلبية هو الشهود والعرفان القلبي والعلم الحضورى.

(٤) لان نفى الجسمية مع تصوير الرؤية لايجتمعان اذ المرئى لا يكون مرئياً الا اذا كان جسماً، وفى جهة،

٣١. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ١٤٥-١٤٤.

٣٢. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانى: ج ١ ص ١٢١.

٣٣. الخطبة: ٤٩.

٣٤. بحار الانوار: ج ٤ ص ٢٧.

على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم (٥) أو الحديث (٦) وأنكروا  
عقولهم و تركوا وراء

و ذا أبعاد، ثم ان المراد ممن ذهب الى جواز الرؤية مع  
نفى الجسمية هم الاشاعرة<sup>٣٥</sup>.

(٥) كقوله تعالى: «الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم  
و انهم اليه راجعون - البقرة: ٤٦» بدعوى ان الملاقاة  
لا تتحقق بدون الرؤية، مع أن المراد منها هو الكناية  
عن مسبب اللقاء و هو ظهور قدرة الرب عليه، فان الرجل  
اذا حضر عند ملك و لقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره  
دخولا لا حيلة له في رفعه<sup>٣٦</sup> فهو لقاء القدرة والحكومة.  
أو المراد منها هو جزاء ربهم، اذ من لقي الملك  
جزاه بما يستحقه، أو غير ذلك وبالجمله فهو من باب  
ذكر السبب و ارادة المسبب.

(٦) كما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «من  
أن الله خلق آدم على صورته»<sup>٣٧</sup> بدعوى رجوع الضمير  
في قوله على صورته الى الله - تعالى الله عنه - مع  
احتمال كون الاضافة تشريفاً كاضافة الكعبة اليه  
او الروح اليه، كما هو المروى. هذا مضافاً الى ما ورد  
من أن الناس حذفوا أول الحديث ان رسول الله صلى الله  
عليه و آله مر برجلين يتسابان، فسمع احدهما يقول  
لصاحبه قببح الله وجهك و وجه من يشبهك، فقال  
صلى الله عليه و آله: «يا عبد الله لا تقل هذا لاختيك، فان  
الله عزوجل خلق آدم على صورته»<sup>٣٨</sup>. و مضافاً الى أن

٣٥. راجع اللوامع الالهية: ص ٨٢.

٣٦. راجع اللوامع الالهية: ص ٩٨.

٣٧. راجع اللوامع الالهية: ص ١٠١.

٣٨. مصابيح الانوار: ج ١ ص ٢٠٦.

ظهورهم (٧) فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر  
و الدليل و قواعد الاستعارة و المجاز

من المحتمل أن المراد منه أن الله تعالى خلق آدم على  
الصورة الانسانية من اول الامر، لا صورة حيوان آخر  
بالمسخ، أو أن المراد من الصورة، الصفة، فيكون  
المعنى أن آدم عليه السلام امتاز عن ساير الاشخاص  
والاجسام بكونه عالماً و قادراً على استنباط الامور و  
غير ذلك، و هذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله  
تعالى من بعض الجهات<sup>٣٩</sup> وهكذا هنا روايات اخرى عن  
طرق العامة يستدل بها على جواز الرؤية في الاخرة،  
ولكنها مخدوشة من جهات مختلفة مذكورة في كتب  
أصحابنا الامامية، و اليك ما ألفه العلامة السيد عبد  
الحسين شرف الدين - قدس سره - تحت عنوان «كلمة  
حول الرؤية» و احقاق الحق ج ١/١٣٣. وبالجمله هذه  
الروايات مضافاً الى ضعفها معارضة مع روايات كثيرة  
اخرى فلا تغفل.

(٧) مع ان الظواهر لا حجية لها عند قيام القرائن  
القطعية على خلافها و أى قرينة أحسن من الادلة العقلية  
القطعية التي لا مجال للتشكيك والترديد فيها.

## ٢- عقيدتنا في التوحيد

و نعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات و نعتقد بأنه واحد في ذاته و وجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته كما سيأتي بيان ذلك، و بالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم و القدرة لا نظير له و في الخلق والرزق لاشريك له و في كل كمال لا ندله (١).

(١) الند هو النظير و الشبيه، ثم ان ما ذكره المصنف من نفى الشبيه والنظير في الصفات واضح بعد ما عرفت من رجوع كل شيء اليه من الوجود والحياة و القدرة والعلم و غيرها، بخلافه تعالى، فانه ليس من غيره لا في وجوده ولا في كمالاته فهو قيوم دون غيره، و أيضاً كل شيء غيره محدود بحد و ليس هو محدوداً بحد من الحدود، ولا مقيداً بقيد من القيود، بل هو صرف الكمال، و هو الذي لا يتناهى من جميع الجهات، و من ذلك يعرف أن غيره المحدود بالحدود والقيود والمحتاج في وجوده و كماله في طرف مقابل، والمقابل لا يكون شبيهاً للمقابل، فغيره محدود و محتاج فكيف يكون شبيهاً بمن لا حد ولا حاجة له، بل هو صرف الكمال و عين الغنى فلا ند له ولا كفو، كما نص عليه القرآن الكريم بقوله: «ولم يكن له كفواً احد - الاخلاص: ٤» «و ليس كمثله شيء - الشورى: ١١» بل لا غير الا به،

فكيف يمكن أن يكون الغير شبيهاً ونظيراً له فى الصفات. و مما ذكر يظهر أن نفى النظر والشبيه لا يختص بذاته و صفاته الذاتية بل لا نظير له فى صفاته الفعلية كالخلق والرزق، فان كل ما فى الوجود منه تعالى وليس لغيره شىء الا باذنه، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال الا هو كما نص عليه بقوله عزوجل: «ان الله فائق الحب والنوى - الانعام: ٩٥» «الله يبسط الرزق لمن يشاء - الرعد: ٢٦» «ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين - الاعراف: ٥٤» «والله خلقكم وما تعملون - الصافات: ٩٦» «ذلكم الله ربكم خالق كل شىء - الانعام: ١٠١» «بل لله الامر جميعاً - الرعد: ٣١».

ولا ينافيه اسناد تدبير الامر الى غيره فى قوله تعالى: «والمدبرات أمرا - النازعات: ٥» و نحوه لان تدبيرها باذنه و ارادته و ينتهى اليه، فالنظام فى عين كونه مبنياً على الاسباب والمسببات تقوم به تعالى فى وجوده و فاعليته، فالملائكة مثلاً لا يفعلون الا بأمره و ارادته و يكونون رسلاً منه، كما اشار اليه فى قوله: «جاعل الملائكة رسلاً - الفاطر: ١» وهكذا كل سبب آخر فالامر أمره والفعل فعله و ليس له معادل يعادله بل كل منه و به فى وجوده و فاعليته ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

ثم اذا عرفت أن الفاعلية منتبهة اليه تعالى فلا مجال لتقسيم الاشياء الى الشرور والخيرات و اسناد الاولى الى غيره تعالى بل كل شىء من الموجودات داخل فى النظام الاحسن الذى يقوم به تعالى، والنظام الاحسن بجملته نظام يكون صدوره أرجح من تركه، فلذا يصدر من الحكيم المتعال. ثم ان للشرك فى الفاعلية مراتب بعضها يوجب خروج المعتقد به عن حوزة الاسلام و

و كذلك يجب - ثالثاً - توحيده في العبادة فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه (٢)، و كذا اشراكه في العبادة في أى نوع من أنواع

زمرة اهل التوحيد كمن اعتقد بأن للعالم مؤثرين «النور» وهو أزلّى فاعل الخير ويسمى «يزدان» و«الظلمة» وهى حادثة فاعلة للشر و تسمى «اهريمن» كما نسب الى المجوس<sup>١</sup>.

و هذا من انواع الشرك الجلى فان المعتقد المذكور يعتقد استقلال الظلمة في الفاعلية، والاستقلال فى التأثير والفاعلية شرك، و بعضها الاخر لا يوجب خروج المعتقد به عن زمرة أهل التوحيد كمن اعتقد بتأثير بعض الامور كالمال والولد و غيرهما من دون توجه الى ان مقتضى الايمان بتوحيده تعالى فى الافعال هو أنه لا تأثير لشيء الا باذنه تعالى، و هذا من أنواع الشرك الخفى، والمعتقد به لا يعلم أنه ينافى التوحيد الافعالى، و هو أمر يبتلى به اكثر المؤمنين كما أشار اليه فى كتابه الكريم بقوله: «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون - يوسف: ١٠٦» أعاذنا الله تعالى من ذلك كله<sup>٢</sup>.

(٢) فان العبادة لا تليق الا لمن له الخالقية والربوبية اذ مرجع العبادة الى اظهار الخضوع والتذلل فى قبال المالك الاصلى و من له الامر والحكم بما انه رب و قائم بالامر والخالقية والربوبية مختصة به تعالى، فان كل ما سواه محتاج اليه فى أصل وجوده و فاعليته و بقاءه و أموره، والمحتاج المذكور لا يمكن أن يؤثر

١. راجع اللوامع الالهية: ص ٢٤١.

٢. راجع جهان بينى: ج ٢ ص ٩٢، للاستاذ الشهيدي المظهرى قدس سره.

من دون أن ينتهى اليه تعالى فالرب والخالق ليس الا هو، والعبادة لا تليق الا له تعالى. فاذا كانت المؤثرات كذلك فالامر فى غير المؤثرات اوضح، والعجب من عبدة الاحجار والاشجار و بعض الحيوانات و غير ذلك من الاشياء، التى لا تملك لهم شيئاً من النفع أو الضرر والقبض والبسط والاماتة والاحياء.

و اليه يرشد الكتاب العزيز قال: «أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم - الانبياء: ٦٦» و بالجملة من عبد غير الله تعالى أشرك غيره معه من دون دليل «أأله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين - النمل: ٢٤».

فلا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه الخالقية والربوبية لما عرفت من أنها منحصرة فيه تعالى، كما لا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه الالهية والوجوب لما مر من وحدة الاله الواجب. وهكذا لا وجه لعبادة غيره بدعوى حلول الاله فيه أو الاتحاد به، لما عرفت من أن الله تعالى غير محدود ولا يحل غير المحدود فى المحدود ولا يتحد به، و أيضاً لا وجه لعبادة غيره بتوهم أن الامر مفوض اليه و هو يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل، و لعله يرشد اليه ما حكى عن المشركين فى القرآن الكريم «ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى - الزمر: ٣» «و يقولون هؤلاء شفعائونا عند الله - يونس: ١٨» لان الغير محتاج اليه فى جميع أموره و شؤونه و معه كيف يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل. و مما ذكر يظهر وجه قول الماتن حيث قال: «فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه».

ثم لا اشكال فى كون عبادة الغير بأى وجه كانت،



العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة وغيرها من العبادات. و من أشرك في العبادة غيره فهو مشرك كمن يرأى في عبادته و يتقرب الى غير الله تعالى، و حكمه حكم من يعبد الاصنام و الاوثان، لا فرق بينهما (٣).

شركاً، و يصير المعتقد به خارجاً عن حوزة الاسلام و زمرة المسلمين. فان من اعتقد باستحقاق غيره للعبادة يرجع عقيدته الى أحد الامور المذكورة التي تكون اما شركاً في ذاته تعالى، أوفى ملكه و سلطانه.

(٣) و فيه تأمل بل منع، لان الرياء من صنوف الشرك الخفى و هو في عين كونه عملاً حراماً في العبادة و موجباً لبطلانها و بعد الانسان عن ساحة مقام الربوبية، لا يخرج المرائى عن زمرة المسلمين بالضرورة من الدين، اذ المرائى يعتقد بالتوحيد في الذات والصفات والفاعلية و الربوبية ولكنه لضعف ايمانه يعمل عمل المشرك المعتقد بالتعدد في الفاعلية والربوبية، و تسميته كافراً أو مشركاً في بعض الاثار<sup>٢</sup> ليس الا للتنزيل والتشبيه بالمشرك أو الكافر في العمل، نعم عليه أن يجتنب عنه اجتناباً كاملاً حتى لا يصير محروماً عن رحمته تعالى «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً - الكهف: ١١٠».

كما يجب عليه الاجتناب عن سائر صنوف الشرك الخفى كاطاعة النفس والطاغوت والشيطان مما يشير اليه قوله تعالى: «أرأيت من اتخذ الهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً - الفرقان: ٤٣».

«ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا الله

واجتنبوا الطاغوت - النحل: ٣٦».

«ألم أعهد اليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدونى هذا صراط مستقيم - يس: ٦١-٦٥».

فالموحد الحقيقى هو الذى خص الله تعالى بالعبادة ولا يشرك غيره فيها ولا يرأى فيها، وخصه تعالى أيضاً بالاطاعة فلا يطيع الا اياه، ومن أمر الله باطاعتهم، و يترك اتباع هوى نفسه و غيره، و يجتنب من عبادة الطاغوت، فليراقب المؤمن كمال المراقبة فى الشرك الخفى فان الابتلاء به كثير و تمييزه دقيق، و قد نص عليه الرسول الاعظم صلى الله عليه و آله فى حديث: «الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا فى الليلة الظلماء و أدناه يحب على شىء من الجور و يبغض على شىء من العدل و هل الدين الا الحب والبغض فى الله، قال الله تعالى: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله - آل عمران: ٣١»<sup>٤</sup>.

فالشرك فى محبة الله من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقى الكامل هو الذى لا يحب الا اياه، و هكذا الشرك فى الاستعانة من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقى لا يتوكل الا على الله ولا يستعين الا منه «اياك نعبد و اياك نستعين».

وبالجملة كل هذه الموارد من الرياء والاطاعة لغيره، و محبة الغير والاستعانة من الغير، لا يوجب خروج المتصف بهما عن زمرة المسلمين، لاعتقاده بالتوحيد فى الذات والصفات والفاعلية والربوبية، و انما غفل عن اعتقاده لضعف ايمانه و يعمل عمل

أما زيارة القبور واقامة المآتم فليست هي من نوع التقريب الى غير الله تعالى في العبادة، كما توهمه بعض من يريد الطعن في طريقة الامامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها، بل هي من نوع التقرب الى الله تعالى بالاعمال الصالحة كالنحو اليه بعبادة المريض و تشييع الجنائز وزيارة الاخوان في الدين ومواساة الفقير، فان عبادة المريض - مثلاً - في نفسها عمل صالح يتقرب به العبد الى الله تعالى. و ليس هو تقريباً الى المريض يوجب أن يجعل عمله عبادة لغير الله تعالى أو الشرك في عبادته، و كذلك باقى أمثال هذه الاعمال الصالحة التي منها زيارة القبور، و اقامة المآتم، و تشييع الجنائز، و زيارة الاخوان.

أما كون زيارة القبور و اقامة المآتم من الاعمال الصالحة الشرعية فذلك يثبت في علم الفقه و ليس هنا موضع اثباته. والغرض أن اقامة هذه الاعمال ليست من نوع الشرك في العبادة كما يتوهمه البعض (٤)، و ليس المقصود منها عبادة الائمة، وانما المقصود منها احياء أمرهم، و تجديد ذكرهم، و تعظيم شعائر الله فيهم «ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب - حج: ٣٢»

المشركين و يسلك مسلكهم، وفقنا الله تعالى للاجتناب عن جميع صنوف الشرك مطلقاً، جلياً كان أو خفياً.

(٤) والمتوهم تخيل أن الزائر أو مقيم الماتم مشرك بالشرك الاصغر أو الشرك الاكبر، مستدلاً بأن العبادة تتحقق بالتعظيم والخضوع والمحبة فحضور الزائر عند القبور أو اقامة الماتم أو التوسل او الاستشفاع بهم تعظيم لغيره تعالى و هو شرك في العبادة، و فيه منع واضح لان العبادة المصطلحة التي عبر عنها في اللغة العربية بالتأله وفي اللغة الفارسية «پرستش» لا تتحقق بمطلق التعظيم والخضوع والمحبة، و لذا لا يكون التعظيم والخضوع للنبي الاكرم صلى الله

عليه و آله أو أوصيائه المكرمين عليهم الصلاة والسلام  
 فى زمان حياتهم عبادة، بل لا يكون تلك الامور بالنسبة  
 الى غيرهم كالاب والام والمعلم ممن يلزم تعظيمهم  
 عبادة، اذ العبادة هى التعظيم والخضوع فى مقابل الغير  
 بعنوان أنه رب يستحق العبادة، والزائر و مقيم الماتم  
 وهكذا المتوسل بالنبي أو الائمة والمستشفع بهم لا  
 ينوى ذلك أبداً بل يعتقد أن مثل النبي و الائمة عليهم  
 الصلوة والسلام مخلوقون مربوبون والامر بيد الله  
 تعالى، و انما زارهم لمجرد التعظيم والتبرك والتوسل  
 اقتفاء بأئمة الدين والاصحاب والتابعين. قال فى كشف  
 الارتياح: «ليس المراد من العبادة التى لا تصلح لغير  
 الله و توجب الشرك والكفر اذا وقعت لغيره مطلق  
 التعظيم والخضوع بل عبادة خاصة لم يصدر شىء منها  
 من أحد من المسلمين»<sup>٦</sup> وهذا هو الفارق بين التوسل  
 والاستشفاع بالرسول والائمة عليهم السلام، و بين  
 عبادة المشركين لاصنامهم، فانهم يعبدونها عبادة لا  
 تليق الا للرب تعالى، بخلاف من توسل اليهم واستشفع  
 بهم فانه تبرك بهم و جعلهم وسيلة للتقرب لما عرف  
 من انهم من المقربون عنده تعالى، و أين هذا من عبادة  
 المشركين. والتفصيل يطلب من محله<sup>٧</sup>.

ولا فرق فى ما ذكر بين كون الزائر يحضر المزور  
 و يتوسل و يطلب من الله به، و بين كونه يحضر و يطلب  
 من المزور أن يدعو للزائر و يطلب من الله و يستشفع  
 له فى انجاز حوائجه. بل لا مانع عقلا و نقلا من أن  
 يطلب من المزور شفاء دائه أو مريضه أو انجاز حوائجه

٦. كشف الارتياح: ص ١٦٧، للسيد محسن الامين.

٧. كشف الارتياح: ص ١٦٨.

فكل هذه أعمال صالحة ثبت من الشرع استجوابها، فإذا جاء الانسان متقرباً بها الى الله تعالى طالباً مرضاته، استحق الثواب منه و نال جزاءه (٥)

باذن الله تعالى، و انما الممنوع هو أن يطلب منه استقلالاً من دون أن ينتهى الى اذنه تعالى و قدرته، لانه شرك في الفاعلية، فالتوهم المذكور لم يطلع على حقيقة الحال في الزيارات والتوسلات واقامة الماتم و نحوها، و الا فلم ينسب اليها الشرك. و على اخواننا المسلمين أن يجتنبوا عن هذه الاتهامات لحرمتها و لكونها موجبة للافتراق مع أن الوحدة الاسلامية من أوجب الواجبات لاسيما في زماننا هذا، الذي اتحد الكفار فيه على اطفاء نور الاسلام واذلال المسلمين.

(٥) و يشهد له ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله «من زارنى بالمدينة محتسباً كنت له شهيداً او شفيعاً يوم القيامة»، وغير ذلك من الروايات المتكاثرة الداعية نحو الزيارات للنبي صلى الله عليه و آله والائمة المعصومين عليهم السلام. وقد صرح فى كشف الارتياح بأن أجلاء ائمة الحديث كابن حنبل و ابى داود والترمذى والنسائى والطبرانى والبيهقى وغيرهم روى الاحاديث الدالة على مشروعية زيارة قبر النبي صلى الله عليه و آله، هذا مضافاً الى أحاديث كثيرة تكاد تبلغ حدالتواتر عن ائمة أهل البيت الطاهرين رواها عنهم اصحابهم و ثقاتهم بالاسانيد المتصلة الصحيحة الموجودة فى مظانها الخ<sup>٨</sup>.

هذا مضافاً الى عمل أهل البيت عليهم السلام من

زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله والتبرك به، والالتزاق به، والدعاء عنده، والوصية بحمل جسدهم الى قبر النبي لتجديد العهد به وغير ذلك، بل هو سيرة الائمة اللاحقين بالنسبة الى الائمة الماضين المطهرين عليهم الصلوات والسلام كزيارة قبر مولانا امير المؤمنين عليه السلام، وزيارة قبر سيد الشهداء عليه السلام.

ولقد روى أخبار ذلك في المزار من الاحاديث ككتاب كامل الزيارات وغير ذلك بل سيرة السلف عليه، ولقد أجاد وأفاد بعد نقل جملة من الاخبار في كتاب التبرك حيث قال: «هذه أحاديث متواترة اجمالاً أو معنى تدل على أن الصحابة رضى الله عنهم والتابعين لهم باحسان، كانوا يتبركون برسول الله صلى الله عليه وآله و آثاره، يتبركون بقبره و يحترمونه و يعظمونه، و ان التبرك والاحترام والتعظيم لم يكن شركاً عندهم بل لم يكن يخطر ذلك في بالهم بل يرون أن ذلك من شؤون الايمان و مظاهره و أن تعظيمه تعظيم و اجلال لله سبحانه»<sup>٩</sup>.

وهكذا اقامة الماتم سيما لسيد الشهداء الامام حسين بن علي عليهما السلام من المسنونات المسلمة التي يدل على مشروعيتها: الاخبار، و عمل النبي صلى الله عليه وآله، و اهل البيت عليهم السلام، وسيرة السلف الصالح رضى الله عنهم، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله الحث على البكاء على حمزة و على جعفر عليهما السلام. هذا مضافاً الى بكائه في موت عمه ابي طالب، و عمه الحمزة، و ابن عمه جعفر، و

حسين بن علي عليهما السلام بعد اخبار جبرئيل بقتله و شهادته، و هكذا سيرة الائمة عليهم السلام على ذلك و لقد اجاد و افاد العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين في المجالس الفاخرة حيث قال: «وقد استمرت سيرة الائمة على الندب والعويل و امروا اوليائهم باقامة ماتم الحزن على الحسين عليه السلام جيلا بعد جيل»<sup>١٠</sup>.

١٠. راجع المجالس الفاخرة في ماتم العترة الطاهرة: ص ١٩.





### ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى

و نعتقد ان من صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات «الجمال والكمال»، كالعلم و القدرة والغنى و الارادة والحياة، هي كلها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، و ليس وجودها الا وجود الذات، فقدرتة من حيث الوجود حياته، و حياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، و حي من حيث هو قادر، لا اذنية في صفاته و وجودها و هكذا الحال في سائر صفاته الكمالية. نعم هي مختلفة في معانيها و مفاهيمها، لا في حقائقها و وجوداتها، لانه لو كانت مختلفة في الوجود و هي بحسب الفرض قديمة و واجبة كالذات للزم تعدد واجب الوجود و لاثلمت الوحدة الحقيقية، و هذا ما ينافي عقيدة التوحيد (١).

(١) ولا يخفى عليك ان عدة من المتكلمين والمحدثين ذهبوا الى أن ذات الواجب لا يتصف بشيء من النعوت والصفات لكونه بسيطاً محضاً واحدى الذات، والاتصاف بالصفات المختلفة يوجب التكثر في الذات، و هو خلف في بساطته، و حمل هؤلاء جميع الاستعمالات القرآنية الدالة على صفاته تعالى على نوع من المجاز بدعوى أن اتصاف ذاته في الكتاب بالعلم والحياة و نحوهما من باب ان نوع فعله تعالى يشبه فعل ذات له علم و حياة.

و في مقابل هؤلاء عدة أخرى من المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى متصف ببعض الصفات والنعوت، و

صفاته زائدة على ذاته، بحكم مغايرة كل صفة مع الموصوف بها، وحيث ان الموصوف بها قديم و كان هذا الاتصاف من القديم فهذه الصفات كالموصوف واجبات و قدماء، و لذا اعتقدوا بالقدماء الثمانية فى ناحية الذات و صفاته<sup>١</sup>.

و كلا الفريقين فى خطأ واضح، فان لازم القول الاول هو خلو الذات فى مرتبته عن الاوصاف الكمالية و هو عين الحد والنقص عليه، ولا يناسب مع اطلاقه و كونه غير محدود بحد و نهاية، هذا مضافاً الى ما فى حمل الاستعمالات الحقيقية القرآنية على المجاز، و مضافاً الى التصريح بخلافه فى قوله تعالى: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى - الاسراء: ١١٠» «و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها - الاعراف: ١٨٠».

كما أن لازم القول الثانى هو تعدد الواجب و انثلام الوحدة الذاتية كما أشار اليه المصنف فى المتن، و تبطله أدلة وحدانية الواجب و بساطته، هذا مضافاً الى أن لازمه افتقار الذات الى الصفات الزائدة، و هو خلف فى كونه غنياً مطلقاً و مضافاً الى لزوم النقص و محدودية الذات، لانه حينئذ خال عن الصفات فى مرتبة الذات، و هو أيضاً خلف فى كونه كمالاً مطلقاً و غير محدود بحد و نهاية.

فالحق هو ما صرح به فى المتن من كون صفاته عين ذاته تعالى، و هو الذى نسب الى الحكماء و جملة من المتكلمين، و هو الذى يقتضيه الجمع بين الايات

١. احدها الذات و باقيها هى الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والكلام راجع شرح التجريد وشرح الباب الحادى عشر وبداية النهاية وغيرها.

والروایات. ففی عین کون صدق العالم والحي والقادر و نحوها. علیه تعالی حقیقیاً لا مجازیاً، و بالعناية لا یكون مصداق الصفات الا ذاتاً واحداً بسیطاً<sup>۲</sup>. هذا كله من باب اثبات المقصود من ناحية ذکر التوالی الفاسدة للقولین المذكورین، ولكن یمکن الاستدلال علی وجود الصفات و عینیتها مع الذات من طریق آخر، و هو أن ذلك مقتضى کون الواجب مطلق الكمال و صرفه اذکمال المطلق لا یشد عنه کمال من الكمالات، و الا فهو خلف فی کونه کل الكمال و صرفه، ولذا صرح العلامة الطباطبائی - قدس سره - بأن الحاجة والقيد لما كانا منفیین عن الله تعالی فلا بد من أن یمکن کل کمال له، عین ذاته لا خارجاً عنه، اذ الكمال الخارجی لا یمکن تصویره الا بحاجة الذات الیه، و بکونه مقیداً لا مطلقاً<sup>۳</sup>. كما أن الدلیل علی نفی الصفات الزائدة علی الذات هو أيضاً ما ذکر، لان بعد ما عرفت ان ذاته تعالی کل الكمال و صرفه، الذي لا یشد عنه کمال من الكمالات، یمکن الكمالات عین ذاته لا خارجة عنه و الا فهو ليس بكل الكمال كما لا یخفى.

والیه یشیر ما ذکره العلامة الحلی - قدس سره - فی شرح التجريد حيث قال فی تعلیل استحالة اتصاف الذات تعالی بالصفات الزائدة: «لان وجوب الوجود یقتضى الاستغناء عن کل شیء فلا یفتقر فی کونه قادراً الی صفة القدرة ولا فی کونه عالماً الی صفة العلم ولا غیر

۲. گوهر مراد: ص ۱۷۳.

۳. اصول فلسفه: ج ۵ ص ۱۸۰، و عبارته باللغة الفارسية هكذا: چون احتیاج و قید از خدا منفی است ناچار هر صفت کمالی که دارد عین ذاتش خواهد بود نه خارج از او زیرا کمال خارج از ذات بی احتیاج و قید صورت نمیگیرد.

ذلك من المعاني والاحوال»<sup>٤</sup>.

ثم انه لا استيحاش في صدق المفاهيم المختلفة على مصداق واحد بسيط من جميع الجهات فان هذا الصدق لا يختص بهذا المورد بل عندنا امور لا تكثر فيها بل هي بسيطة، ومع ذلك يطلق عليها المفاهيم المختلفة كاطلاق المعلوم و المقدور و الموجود على المتصورات الذهنية، مع أنه لا تكثر فيها بل هي بذاتها معلومة و مقدورة و موجودة لنا، فيمكن أن يكون البسيط مصداقاً للمفاهيم المختلفة فذاته تعالى من حيث انه وجود، موجود، و من حيث انه مبدء للانكشاف عليه، علم، و لما كان مبدء الانكشاف عين ذاته، فهو عالم بذاته، وكذلك الحال في القدرة و غيرها من الصفات الذاتية الثبوتية.

ثم ان من اعتقد بزيادة الصفات على الذات هل يكون خارجاً عن زمرة المسلمين و حوزة الاسلام أم لا؟ صرح الاستاذ الشهيد المطهرى بأن التوحيد الصفاتي أمر يحتاج الى تعمق زائد، فلذا وقع علماء الاشاعرة في الشرك الصفاتي، ولكنه حيث كان من الشرك الخفى، لا يوجب خروجهم عن حوزة الاسلام والمسلمين<sup>٥</sup>.

و لعل وجهه انهم كانوا أيضاً من المجتنبين عن الشرك، و حيث لم يعلموا بلازم مختارهم في التوحيد الصفاتي فهو شرك معذور، لانهم اعتقدوا بالتوحيد ولكن اخطأوا في التطبيق. نعم من التفت الى لوازم قوله و مع ذلك اعتقد به فلا اشكال في كونه موجباً للخروج عن حوزة الاسلام والمسلمين، فافهم. هذا كله بالنسبة

٤. شرح التجريد: ص ١٨٢.

٥. جهان بيني: ص ٩٣-٩٢.

وأما الصفات الثبوتية الاضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية فهي ترجع في حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هي القيومية لمخلوقاته و هي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الالثار والملاحظات (٢).

الى الصفات الذاتية التي لا حاجة في انتزاعها الى أمر خارج عن الذات، و هذه الصفات تسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية.

(٢) ولا يخفى عليك ان للصفات تقسيمات مختلفة: منها انها منقسمة الى الثبوتية والسلبية، والثبوتية منقسمة الى الحقيقية المحضة كالخالية والرازقية، والاضافية المحضة لا يعتبر في مفهومها الاضافة، ولا تعرضها، ولا يتوقف تحققها، ولا ترتب الاثر عليها على شيء غير الذات، فهو حتى سواء كان شيء آخر أم لا، و هو عالم بنفسه سواء كان شيء آخر أم لا، و هو قادر في نفسه سواء كان شيء آخر أم لا وهكذا، و هذه الصفات هي الصفات الحقيقية الثبوتية التي عرفت عينيتها مع الذات، والاضافية المحضة هي التي يكون مفهومها مفهوماً اضافياً و يتوقف تحقق الصفة و ترتب الاثر على شيء آخر مضائف، كالرازقية والخالقية والتقدم والعلية والجواد، لتقومها بالطرفين من الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق وهكذا البواقي. فهذه الصفات معان اعتبارية انتزاعية لا حقايق عينية، اذ ليس في الخارج الا وجود الواجب و تعلق وجود المخلوق المحتاج في وجوده و بقائه و استكمالها اليه، و هو الذي عبر عنه المصنف بالقيومية لمخلوقاته، كما عبر عنه بعض آخر بالمبدئية، قال المحقق اللاهيجي - قدس سره -: «فكما

أن ذاته تعالى علم باعتبار، و قدرة باعتبار، و ارادة باعتبار، كذلك تكون مبدئيه للاشياء خالقية باعتبار، و رازقية باعتبار، و رحيمية باعتبار، و رحمانية باعتبار، الى غير ذلك من سائر الاضافات ولا اختلاف الا بحسب الاعتبار، فجميع الاضافات والاعتبارات ينتهى الى المبدئية المذكورة، و هذه المبدئية واحدة بحسب الاوقات والازمان المختلفة من الازل الى الابد، و اختلاف الاوقات و تجدها لا يوجب اختلاف تلك المبدئية و تجدها، لان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى ليست الا نسبة واحدة.

لا مكانى كه در او نور خداست

ماضى و مستقبل وحالش كجاست»<sup>٦</sup>

ثم ان المراد من القيومية هو التقويم الوجودى، لا مبالغة القيام الوجودى فان الثانى من صفات الذات و مرادف بوجوب وجوده و التقويم الوجودى كما اوضحه العلامة الطباطبائى - قدس سره - فى تعليقه على الاسفار هو كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية، فان الخلق و الرزق و الحياة و البدء و العود و العزة و الهداية الى غير ذلك حيثيات وجودية فى موضوعاتها من الوجودات الامكانية، و هى جمعياً قائمة به تعالى مفاضة من عنده<sup>٧</sup>.

ثم ان الظاهر من كلام المصنف «فهى ترجع فى حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هى القيومية لمخلوقاته و هى صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات - الخ» ان القيومية صفة حقيقية لا امر اعتبارى اضافى.

٦. راجع گوهرمراد: ص ١٧٧ وغير ذلك من الكتب.

٧. الاسفار: ج ٦ ص ١٢٥.

ولعل مراده منها هي الاضافة الاشراقية و هي القيومية الحقيقية الظلية التي هي فعله تعالى، و بقية الكلام في محله.

وبالجملة فالصفات الثبوتية الاضافية كالخالقية والرازقية و غيرهما امور اعتبارية انتزاعية عن مقام الفعل بعد فرض تحقق الذات قبله، لا حقايق عينية فهي خارجة عن الصفات التي يبحث عن عينيتها مع الذات أو زيادتها عليها، ولا كمال في نفس الاضافة حتى يكون فقدانها في الذات موجباً لنقص الذات، اذ الكمالات حقايق عينية لا امور اعتبارية انتزاعية، بل الاضافات المذكورة تنتزع بعد قيومية المبدء المتعال لكل الاشياء و هي ليس الا بعد تمامية الذات وكماله، فهذه الاضافات متفرعة على كمال الذات لا أنها موجبة للكمال<sup>٨</sup>.

و منها انها منقسمة الى الصفات الذاتية والفعلية والاولى هي التي متحدة مع الذات، كالحياة والعلم بالذات، و ليست زمانية ولا حاجة في اتصاف الذات بها الى فرض أمر خارج عن الذات تعالى، والثانية هي التي منتزعة عن الفعل بعد صدوره، كالعلم الفعلي، فانه منتزع عن حضور المخلوق والمعلول عند خالقه العالم، و كانتزاع مفهوم الابداع اذا لاحظنا وجوداً امكانياً غير مسبوق بمادة ولا مثال سابق، و مفهوم الخلق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً ذا مادة مسبقاً بالعدم، و مفهوم الرزق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً يحتاج اليه موجود آخر في بقاءه و استكماله. فهذه الصفات، صفات الافعال و متوقفة على وجود أمر آخر وراء ذاته تعالى، و زمانية باعتبار طرفها الزماني و هي المخلوقات والمرزوقات

وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات «الجلال»، فهي ترجع جميعها الى سلب واحد وهو سلب الامكان عنه، فان سلب الامكان لازمه بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما الى ذلك بل سلب كل نقص (٣). ثم ان مرجع سلب الامكان في الحقيقة الى وجوب الوجود، و وجوب الوجود من الصفات الثبوتية و غيرهما، والتفصيل يطلب من مظانه<sup>٩</sup>.

(٣) لما عرفت من انه تعالى صرف الوجود و كله المعبر عنه بواجب الوجود، اذ مع فرض كونه واجب الوجود يستحيل أن يكون ممكن الوجود والا لزم الخلف في وجوب وجوده، فالواجب مقتض لسلب الامكان عنه، و هذا السلب الوحيد مساوق لجميع سلوب النقائص عنه، لان كل نقص من ناحية الامكان لا الوجوب، فاذا لم يكن للامكان فيه تعالى سبيل في أى جهة من الجهات فكل نقص مسلوب عنه تعالى سلب الامكان عنه، فكماله الوجودى الذى لا يكون له نهاية و حد يصحح سلب جميع النقائص عنه تعالى<sup>١٠</sup>.

ثم ان سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة ونحوها بسلب الامكان عنه واضح، لان هذه المذكورات من خواص التركيب و عوارضه، اذ المادة والصورة والجنس والفصل لا تكون بدون التركيب كما أن الحركة والسكون والثقل والخفة من أحوال الجسم و عوارضه، و حيث عرفت ان الواجب تعالى غير محدود بقيد و حد و شىء من الاشياء، و غير محتاج الى شىء بل هو صرف الوجود والكمال والغنى، فلا يكون مركباً

٩. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٣ و تعليقتها ص ٤٤١.

١٠. راجع الاسفار: ج ٦ ص ١٢٢.



الكمالية (٤)، فترجع الصفات الجلالية «السلبية» آخر الامر الى الصفات

من الاجزاء الخارجية المعبر عنها بالمادة والصورة، ولا من الاجزاء الذهنية المعبر عنها بالجنس والفصل، و الا لزم الخلف في صرفيته، و لزم الحاجة الى الاجزاء، و لزم توقف الواجب في وجوده على اجزائه ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود، و هو مع وجوب وجوده و ضرورته له محال. فهذه الصفات امور لا يمكن الا في المهيئات الممكنة فاذا سلب الامكان عنه تعالى سلبت هذه الصفات عنه تعالى بالضرورة، اما لان هذه الامور من لوازم بعض اصناف المهيئات الممكنة بداهة انتفاء الاخص بانتفاء الاعم، او لان كل نقص من النقائص المذكورة عين المهيئات الامكانية، فطبيعى الممكن متحد مع هذه النقائص فاذا تعلق السلب به كان معناه سلب جميع افراده و منها هذه النواقص لا أنها منتفية بالملازمة كما اشار اليه المصنف بالاضراب حيث قال «بل معناه سلب الجسمية والصورة» الخ.

(٤) اذ سلب الامكان عنه بأى معنى كان سواء أريد به الامكان الماهوى أو الامكان الفقرى والوجودى، يرجع الى ان الوجود ضرورى الثبوت له بحيث لا يحتاج الى شىء من الاشياء بل مستقل بنفسه و ذاته، كما أن سلب النقص والحاجة عنه بقولنا انه ليس بجاهل أوليس بعاجز أو ليس بمركب و نحوها يرجع الى ايجاب الكمال و اثباته، لان النقص والحاجة فى قوة سلب الكمال، فسلب النقص راجع الى سلب سلب الكمال و هو ايجاب الكمال، فمعنى أنه ليس بجاهل سلب سلب العلم ومعناه

الكمالية «الثبوتية»، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فى ذاته المقدسة ولا تركيب فى حقيقته الواحد الصمد (٥).

ايجاب العلم<sup>١١</sup>.

وبالجملة فهو تعالى حقيقة مطلقة مستقلة غير متناهية واجبة الذات من جميع الجهات، بحيث لا يشذ عنه كمال من الكمالات، بل هو واجدها بالفعل من دون حاجة الى الغير، ولا سبيل للامكان والقوة و لوازمهما اليه فهو واجب بالذات لذاته.

(٥) اشارة الى ما فى سورة التوحيد، والعجب كل العجب من افادة السورة المباركة التوحيد بمراتبه المختلفة من التوحيد الذاتى والصفاتى بل الالعالى بموجز كلامه مع حسن بيانه و اعجاز اسلوبه.

ولقد اجاد وافاد العلامة الطباطبائى - قدس سره - حيث قال: «والايتان تصفانه تعالى بصفة الذات وصفة الفعل جميعاً فقوله «الله احد» يصفه بالاحدية التى هى عين الذات، و قوله: «الله الصمد» يصفه بانتهاى كل شىء اليه و هو من صفات الفعل، اذ الصمد هو السيد المصمود اليه، أى المقصود فى الحوائج على الاطلاق، والايتان الكريمتان الاخريان اعنى: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد» تنفيان عنه تعالى ان يلد شيئاً بتجزيه فى نفسه، فينفصل عنه شىء من سنخه بأى معنى اريد من الانفصال والاشتقاق، كما يقول به النصارى فى المسيح عليه السلام انه ابن الله، و كما يقول الوثنية فى بعض الهتهم أنهم ابناء الله سبحانه، و تنفيان عنه أن يكون متولداً من شىء آخر و مشتقاً منه بأى معنى

اريد من الاشتقاق كما يقول الوثنية. ففي المتهتم من هو اله ابو اله، و من هو الهة ام اله، و من هو اله ابن اله، و تنفيان، أن يكون له كفو يعدله في ذاته أو في فعله و هو الایجاد والتدبير<sup>١٢</sup>.

ولقد زاد أيضاً بأن الذى بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد اول خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن اهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم، اهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث و كتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها اثرأ من هذه الحقيقة لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلالى، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها الا ما ورد في كلام الامام على بن ابيطالب عليه افضل الصلاة والسلام خاصة، فان كلامه هو الفاتح لبابها والرافع لسترها و حجابها على أهدى سبيل و أوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الالف الهجرى، وقد صرحوا بأنهم استفادوه من كلامه<sup>١٣</sup>.

و يشهد لما ذكره ما رواه في «نور الثقلين» عن الكافى عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم ابن حميد قال سئل على بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال: ان الله عزوجل علم انه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والايات من اول سورة الحديد الى قوله «عليه بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك<sup>١٤</sup>.

١٢. الميزان: ج ٢٥ ص ٥٤٥.

١٣. الميزان: ج ٦ ص ١٥٩.

١٤. نورالثقلين: ج ٥ ص ٧٥٦ ح ٤٦.

ولا ينقضى العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عز عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل إن الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات و عدم تكثرها، فوقع بما هو أسوء اذ جعل الذات التي هي عين الوجود و محض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة امكان، جعلها عين لعدم ومحض السلب - أعاذنا الله من شطحات الاوهام و زلات الاقلام-(٦).

(٦) و جعلها عين العدم و محضه، فاسد و واضح البطلان، اذ العدم ليس بشيء ولا شيء له حتى يعطى شيئاً الى غيره، و حيث ان كل كمال أمر وجودى وينتهى اليه تعالى، علم انه محض الوجود و عينه، اذ معطى الشيء لا يكون فاقداً له بل لا يخلطه العدم ولا يشوبه العدم، لانه كما عرفت فى أدلة اثبات المبدء صرف الوجود و كمال الوجود من دون أن يكون له حد و قيد و شرط. و هذا من خصيصة واجب الوجود، اذ غيره أيأ ما كان، محدود بحد و قيد. و بعبارة اخرى مركب من ايس و ليس و ايجاب و سلب كالانسان، فانه انسان و ليس بملك و جن مثلاً فى حاق وجوده، فانه محدود فى وجوده و ليس بمطلق فيه، وهكذا غيره من ساير الممكنات. و لذا قلنا مراراً ان واجب الوجود لا يشذ عنه كمال من الكمالات فهو محض الكمال و عينه و صرف الكمال ولا سبيل للعدم الى ذاته.

ولا ينافى ما ذكر، حمل الصفات السلبية عليه تعالى ككونه ليس بجسم، لما مر من أنها ترجع الى سلب السلب، و هو ايجاب الكمال، اذ لا سبيل للسلب المحض و مفهوم العدم المطلق الى ساحة قدسه، فالسلب لا بد أن يكون اضافياً، و مرجع السلب الاضافى الى نفسى النقائص، والنقائص هي امور وجودية مشوبة بحدود عدمية، و سلب الحدود العدمية يرجع الى اثبات الاطلاق

كما لا ينقضى العجب من قول من يذهب الى أن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته فقال بتعدد القدماء و وجود الشركاء لواجب الوجود، أو قال بتركيبه تعالى عن ذلك، قال مولانا أميرالمؤمنين و سيد الموحدين عليه السلام: «و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله... - نهج البلاغة، الخطبة الاولى» (٧).

الوجودى، و هو عين الكمال و محضه. و بقية الكلام فى محله<sup>١٥</sup>.

(٧) لقد اجاد فى توضيح فقرات الخطبة ابن ميثم البحرانى حيث قال: «اما قوله: «الشهادة كل صفة انها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغائرة بين الصفة والموصوف، والمراد بالشهادة هيمنها شهادة الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف و عدم قيامها بدونه، و حال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف. و اما قوله «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» فهو ظاهر، لانه لما قرر كون الصفة مغائرة للموصوف لزم أن تكون زائدة على الذات، غير منفكة عنها، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنة لها و ان كانت تلك المقارنة على وجه لا يستدعى زماناً ولا مكاناً. وأما قوله «ومن قرنه فقد ثناه»، فلان من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر فى مفهومه أمرين: احدهما الذات، والاخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، و حينئذ ينتج هذا

التركيب ان من وصف الله سبحانه فقد ثناه. و اما قوله «و من ثناه فقد جزأه» فظاهر انه اذا كانت الذات عبارة عن مجموع امور كانت تلك الامور اجزاء لتلك الكثرة من حيث انها تلك الكثرة و هي مبادئ لها، و ضم هذه المقدمة الى نتيجة التركيب الاول ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جزأه. و اما قوله «و من جزأه فقد جهله» فلان كل ذى جزء فهو يفتقر الى جزء، و جزؤه غيره، فكل ذى جزء فهو مفتقر الى غيره، والمفتقر الى الغير ممكن فالمتصور فى الحقيقة لامر هو ممكن الوجود لا الواجب الوجود بذاته، فيكون اذن جاهلاً به. و ضم هذه المقدمة الى نتيجة ما قبلها ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جهله و حينئذ يتبين المطلوب و هو ان كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه اذ الاخلاص له والجهل به مما لا يجتمعان، و اذا كان الاخلاص منافياً للجهل به الذى هو لازم لاثبات الصفة له، كان اذن منافياً لاثبات الصفة له، لان معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم و اذ بطل ان يكون الاخلاص فى اثبات الصفة له، تثبت انه فى نفى الصفة عنه، الى أن قال: و ذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان و غاية سعى العارف من كل حركة حسية و عقلية»<sup>١٦</sup>.

ثم ان هيهنا سؤالاً و هو أن مقتضى كلام الامام على بن ابيطالب عليه السلام هو انه تعالى لا يوصف بشيء من الصفات فكيف يجتمع هذا مع توصيفه بالاوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها؟

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى الجمع بين قوله المذكور و بين قوله عليه السلام في صدر هذه الخطبة في توصيفه تعالى «الذى ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل محدود» هو أن له صفة غير محدود و حيث ان غير المحدود لا يتكرر ولا يتثنى، فصفته متحدة مع ذاته التى تكون غير محدود، و عليه يرجع اثبات الصفة الى الصفة المتحدة مع الذات، كما أن النفى يرجع الى الصفات المحدودة الزائدة على الذات فلا منافاة<sup>١٧</sup>. هذا مضافاً الى كثرة توصيفه فى الكتب الالهية والسنن القطعية بالاوصاف المشهورة ولابن ميثم هنا جواب آخر اغمضنا عنه واحلناه الى مقام اخر فراجع.

### دفع شبهات

ان الماديين ذهبوا الى مقالة سخيفة و هى انكار المبدء المتعال مع أن هذه السخيفة لا يساعدها دليل عقلى ولا دليل عقلاى، بل يدلان على خلافها ولا بأس بالاشارة اليها والجواب عنها هنا<sup>١٨</sup>.

ولا يخفى عليك انهم ذهبوا الى ما ذهبوا اما فراراً من التكليف فان الاعتقاد بالمبدء والمعاد يحدد الحرية الحمقاء مع ان التحديد الالهى يوجب الحرية الحقيقية ولكنهم يطلبون الراحة و عدم المسؤولية و اشباع الالهواء والميول النفسانية، و يزعمون ان الحرية فى اطلاق النفس فى هذه الامور. و اما اشمئزازاً من عمل

١٧. راجع جهان بينى: ص ٥٦.

١٨. راجع كتاب فلسفتنا، و كتاب «آموزش عقائد» و غيره من الكتب.

بعض الداعين الى الدين كارباب الكنيسة فى عهد رنسانس، مع ان العمل سيما عن بعض الداعين لايلزم بطلان الدعوى. و اما من جهة أوهام و شبهات مع أنهم لو رجعوا فيها الى علماء الدين لما بقى لهم فيها شبهة، ولكنهم لم يرجعوا عناداً أو غروراً، أو رجعوا الى من لم يكن أهلاً لذلك «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون - النحل: ٤٣» و كيف كان فمن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون كيف يمكن أن نعتقد بما لا يكون قابلاً للادراك الحسى مع أنه لا دليل على حصر الوجود فى المحسوس بالادراكات الحسية كالسمع والبصر والشامة والذائقة واللامسة، لوجود أشياء من الماديات فضلاً عن المجردات لا تدرك بتلك الادراكات، كبعض الاصوات التى لا تدرك الا بآثارها، مثل الامواج فوق الصوتية أو دونها التى لا نقدر على سماعها، والانوار التى لا تحس الا بآثارها كالاشعة غير المرئية مما يكون قبل اللون الاحمر و دونه، أو بعد البنفسجى و فوقه، هذا مضافاً الى النفس و افعالها من الادراك والتصور و صفاتها و أحوالها من الخوف والرجاء والمحبة والعداوة والارادة والترديد واليقين والظن والحزن والفرح والاقبال والادبار وغير ذلك مما نجدها فى أنفسنا ولا يمكن ادراكها بالادراكات الحسية ولا نعلم بها فى غير أنفسنا الا بآثارها.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون أن الاعتقاد بالمبدء ناش عن الوهم لا البرهان، فان الموحدين لما رأوا بعض الحوادث ولم يعرفوا عللها الطبيعية اعتقدوا بأنها من ناحية الله، ولذا كلما كشفت العلل الطبيعية صار هذا الاعتقاد ضعيفاً مع أنه فاسد، لان كثيراً من المعتقدين فى عبر التاريخ لا سيما فى عصرنا هذا، من العالمين بأسرار الطبيعة فى الجملة، ومع ذلك اعتقدوا



بالمبدء المتعال، وازدادوا في الايمان والاعتقاد بازدياد كشف العلل المذكورة. فالاعتقاد بالمبدء ليس ناشياً عن الجهل بالاسباب والعوامل، بل ناش عن النظم المشاهد في العالم أو الامكان الذي لا يشذ عنه شيء مما سوى الله، سواء عرفت الاسباب أو لم تعرف، بل كلما ازدادت المعرفة بها زادت ايماناً، ولا وجه لنسبة استناد الايمان الى الوهم في جميع المعتقدين والموحدين، ولو سلم ذلك في شذوذة من المعتقدين فلا يضر بصحة الاعتقاد بالمبدء بعد كونه مبتنياً على اصول اصيلة عقلية، أو عقلائية في جلهم.

و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان مقتضى كلية اصل العلية هو أن يكون للمبدء أيضاً علة اخرى، مع أن المعتقدين بالمبدء يجعلونه العلة الاولى و ينقضون بقولهم ذلك، كلية الاصل المذكور، لتوقف العلية عندهم على المبدء، ومع عدم كلية الاصل المذكور لا مجال للالتزام بانتهاء العلل والمعلولات الى الواجب، لجواز توقف العلية على غيره أيضاً بعد عدم كلية الاصل المذكور، ولكنهم لم يتأملوا فيما ذكره الموحدون، والا لم يقعوا في هذه الشبهة، فان الموحدين لا يقولون بأن كل شيء يحتاج الى علة حتى يلزم ذلك، بل يقولون ان كل معلول يحتاج الى علة. و من المعلوم ان المبدء الواجب الوجود ليس بمعلول فهو غير مشمول للاصل المذكور، فلا يلزم من القول بكون المبدء المتعال هو العلة الاولى للاشياء، نقض، للاصل المذكور كما لا يخفى.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان ما ينتهي اليه الكشفيات الجديدة في العلم الكيمياء أن مقدار المادة و وزنها ثابتة ولا يزداد عليه في التبدلات والتحولات ولا

ينقص، فلا يوجد شيء من العدم ولا يعدم شيء رأساً بعد وجوده، و عليه فلا حاجة الى سبب خارجي مع أن الموحدين اعتقدوا بأن الاشياء مخلوقة من العدم. و أجيب عنه بأن قانون بقاء المادة على فرض صحته<sup>١٩</sup> أصل علمي و تجريبي، فلا يعم بالنسبة الى غير مورد التجربة من السابق واللاحق، فلا يمكن به حل مسألة فلسفية، و هي أن المادة هل تكون أزلية و أبدية أم لا، بل يحتاج فيه الى العلوم العقلية، هذا مضافاً الى أن ثبات مقدار المادة والطاقة في التحولات والتغيرات لا يستلزم غناها عن العلة بعد وجود ملاك الحاجة فيها و هو الامكان وافتقارها الوجودي و هو أمر يدوم بدوامها، فالمادة مخلوقة و باقية باذنه تعالى فهي محتاجة اليه تعالى في حدوثها و بقائها.

هذا مضافاً الى تجدد الحياة والشعور و نحوهما في كل لحظة مع أنها ليست من قبيل المادة والطاقة حتى ينافي ازديادها أو نقصانها مع أصل بقاء المادة والطاقة.

ثم ان الخلق باعتقاد الموحدين ليس ناشئاً عن العدم، اذ العدم فقد، والفاقد لا يعطى شيئاً بل هو ناش من ايجاده تعالى و هو عين الوجود.

ومن جملة شبهاتهم أنهم يقولون على قاعدة تطور الانواع و خروج بعضها من بعض: ان كل نوع متولد من نوع آخر، فالانسان متولد من الحيوان كما يشهد الاثار الحفرية على أنه متولد من القرودة، مع أن الالهيين اعتقدوا بان الله خلق كل واحد من الانواع عليحدة.

و اجيب عنه: بأن فرضية التطور على فرض صحتها

في مورد لا دليل على عمومها و شمولها، لان التجربة لا تقدر على اثبات القاعدة والقانون من دون ضمنية البراهين والعلوم النقلية، فدعوى تطور كل نوع من نوع آخر بمجرد تجربة تولد نوع من نوع، لا دليل عليها. هذا مضافاً الى أن المكشوف بالاثار الحفرية هو التكامل والتطور في ناحية من النواحي كالأعضاء او الصفات في نوع، لا تولد نوع من نوع، فاستنتاج تبدل النوع مما يجاوره من النوع الاكمل من الاثار الحفرية وهم وغلط، و لذلك قال العلامة الطباطبائي - قدس سره -: «ولم يعثر هذا الفحص والبحث على غزارته و طول زمانه على فرد نوع كامل متولد من فرد نوع اخر على أن يقف على نفس التولد دون الفرد، والفرد وما وجد منها شاهداً على التغيير التدريجي فانما هو تغيير في نوع واحد بالانتقال من صفة لها الى صفة اخرى لا يخرج بذلك عن نوعيته»<sup>٢٠</sup>.

و قال في موضع آخر: «ان التجارب لم يتناول فرداً من افراد هذه الانواع تحول الى فرد من نوع آخر كقردة الى انسان، و انما يتناول بعض هذه الانواع من حيث خواصها و لوازمها و اعراضها - الى أن قال: فالحقيقة التي يشير اليها القرآن الكريم من كون الانسان نوعاً مفصولاً عن سائر الانواع غير معارضة بشيء علمي»<sup>٢١</sup> والاضعف منه هو دعوى منافاة قاعدة تطور الانواع للاعتقاد بالمبدء المتعال، فان التطور والتكامل على فرض صحته في الانواع يكون بنفسه آية لوجود المبدء المتعال لانه يحتوى نظاماً و انسجماً خاصاً لا يمكن أن

٢٠. الميزان: ج ١٦ ص ٢٧٢.

٢١. الميزان: ج ٤ ص ١٥٤.

يتحقق بدون وجود ناظم حكيم ذى شعور.  
 هذا مضافاً الى ان النظام المتطور أيضاً من  
 الممكنات التى يستحيل أن تكون موجودة بدون الانتهاء  
 الى الواجب المتعال، و يشهد له أن كثيراً من المعتقدين  
 بفرضية تطور الانواع كانوا من المعتقدين بالله تعالى.  
 و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون بأن المادة ازلية  
 و أبدية وباصطلاح الموحدين هى واجب الوجود. فلا  
 حاجة الى سبب و علة خارجية.  
 و اجيب عن ذلك:

اولاً؛ بأن الدليل التجريبي الذى لا يحكى الا عن  
 موارد التجربة لا يقدر على حل المسألة الفلسفية و هى  
 أن المادة هل تكون ازلية و ابدية أم لا، لان السابق  
 واللاحق خارجان عن دائرة التجربة و حيطتها.  
 و ثانياً؛ ان الثابت فى العلوم الطبيعية هو امكان  
 تبديل العناصر الاولية البسيطة باصطلاح القوم بعضها  
 الى بعض كتحويل اليورانيوم الى عنصر الراديوم و منه  
 الى الرصاص، أو تبديل المادة الى الطاقة والطاقة الى  
 المادة، و ثبت أيضاً أن من الممكن أن يتحول بعض  
 اجزاء الذرة الى جزء آخر كتحويل بروتون أثناء عملية  
 الذرة الى نيوترون و بالعكس<sup>٢٢</sup> و هو أحسن شاهد على  
 أن العناصر بل المادة والطاقة بما هى عناصر و مادة و  
 طاقة لا تكون ذاتياً، و الا فلم تتخلف. فهذه بالنسبة الى  
 المادة عوارض و حيث ان لكل صفة عارضة، علة  
 خارجية، فلهذه العناصر والمادة والطاقة علة خارجية،  
 فبان أن ذات المادة فى كونها عناصر أو مادة او طاقة  
 تحتاج الى سبب خارجى، فحديث غناء المادة عن العلة

كذب محض ٢٣.

و ثالثاً؛ ان خواص الواجب الوجود من كونه عين الفعلية فلا سبيل للقوة والاستعداد والامكان اليه، و من كونه بسيطاً مطلقاً فلا مجال لتوهم الاجزاء الخارجية والذهنية كالجنس والفصل له، و من كونه غير مشوب بالعدم فلذا لا يمكن فرض عدمه لا في السابق ولا في اللاحق، و غير ذلك من خواصه لا توجد في المادة حتى تكون باصطلاح الموحدين واجب الوجود، فان المادة امكانات لا فعليات. و من شواهدة هو التبدل والتحول الدائم فيها فهي قبل التحول الى شيء تكون بالنسبة اليه امكان استعدادي، ولا تكون هو بالفعل، و انما صارت هو بعد اجتماع الشرائط والاسباب، و حيث ان القوة فقدان الفعلية فلا تجتمع قوة الشيء مع فعليته في آن واحد، فالمادة التي تكون قابلة للتحول لا تخلو عن القوة والاستعداد في حال من الاحوال.

وهكذا ان المادة مركبة، سواء كانت العناصر الاولى اربعة كما عن الاقدمين من اليونانيين، كالماء والهواء والتراب والنار، أو سبعة باضافة الكبرى والزئبق والملح كما عن بعض آخر غيرهم، أو أزيد الى أن بلغت الى اثنين و تسعين (٩٢) ذرة (اتم) كما انتهى اليه الفيزياء الحديثة في اليورانيوم وهو اثقل العناصر المستكشفة الى الان، فرقمه الذري (٩٢) بمعنى أن نواته المركزية تشتمل على ٩٢ وحدة من وحدات الشحنة الموجبة، و يحيط بها ما يماثل هذا العدد من الالكترونات، أي من وحدات الشحنة السالبة ٢٤.

٢٣. راجع فلسفتنا: ص ١٥٥.

٢٤. راجع فلسفتنا: ص ٣١٩-٣١٧.

هذا مضافاً الى أن نفس الذرة (اتم) أيضاً مركب، لانها لا تخلو عن الجهات الست، وما لا تخلو عن الجهات الست، ذو أبعاد و مركب، و ان لم يمكن تجزئتها بالالات والادوات المعلولة، و تسميتها بالجزء البسيط الذى لا يتجزأ، او الجوهر الفرد، مسامحة فى الحقيقة و لعلها باعتبار الادوات الميسورة. فالمادة ايما صغرت لا تخلو عن التركيب مطلقاً، و من المعلوم ان كل مركب محتاج الى اجزائه و الى مؤلف تلك الاجزاء، والواجب غنى عن كل حاجة.

على أن كل جزء من أجزاء المركب مقدم عليه فى الوجود، اذ المركب يتوقف على أجزائه فى الوجود توقف الكل عليها، فالمركب يوجد بعد وجود اجزائه و ليس له قبل وجود تلك الاجزاء وجود، مع أن الواجب تعالى ليس بمركب ولا مسبوق بالعدم، كما أنه ليس بمحدود. و بالجملة أوصاف المادة تغاير مع اوصاف الواجب فلا تليق بأن تسمى واجب الوجود.

و رابعاً؛ بأن المادة اذا كانت استعداداً لقبول التطورات و ليست بفعليات، فسبب سيورة القوة الى الفعلية، اما عدم، و هو كما ترى، اذ العدم الذى هو لا شىء، لا يصلح للتأثير. و اما هو نفسها، و هو أيضاً فاسد لانها فى حال كونها قوة فاقدة الفعليات، اذ يستحيل أن يجتمع قوة الاشياء مع فعليتها فى حال واحد، فانحصر الامر الى أن السبب هو غير المادة و هو الله تعالى.

و خامساً؛ ان ملاك الحاجة الى العلة موجودة فى المادة أيضاً، فانها ممكنة الزوال، اذ لا يلزم من فرض عدمها محال، و كل ما لا يلزم من فرض عدمه محال فهو ممكن الزوال، ومن المعلوم أن الشىء الذى يمكن زواله

ليس بواجب، بل هو ممكن من الممكنات التي تحتاج في وجودها الى الواجب تعالى.

«ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه و هو على کل شیء وکیل - الانعام: ١٠٢».

و مما ذكر يظهر أيضاً سخافة ما ذهب اليه الماركسية، فان فرضياتهم مبتنية على اصول مخدوشة مر ضعف بعضها، كأزلية المادة. و لقد اجاد في بيان و هن تلك الاصول، الشهيد الصدر - قدس سره - في فلسفتنا<sup>٢٥</sup> فلا دليل للماديين الا الوهم و الخرص، كما نص عليه في قوله عزوجل: «و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون - الجاثية: ٢٤».

٢٥. راجع ايضاً الى كتاب: نقدي فشرده بر اصول ماركسيسم، وكتاب: پاسداري از سنگرهای ایدئولوژیک، و غیر ذلك.





## ٤- عقيدتنا بالعدل

و نعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الكمالية أنه عادل غير ظالم فلا يجوز في قضائه ولا يحيف في حكمه يثيب المطيعين و له أن يجازي العاصين ولا يكلف عباده مالا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون و نعتقد أنه سبحانه لا يترك الحسن عند عدم المزامعة، ولا يفعل القبيح لانه تعالى قادر على فعل الحسن و ترك القبيح مع فرض علمه بحسن الحسن، و قبح القبيح، و غناه عن ترك الحسن و عن فعل القبيح فلا الحسن يتضرر بفعله حتى يحتاج الى تركه، ولا القبيح يفتقر اليه حتى يفعله.

و هو مع كل ذلك حكيم، لابد أن يكون فعله مطابقاً للحكمة، و على حسب النظام الاكمل، فلو كان يفعل الظلم والقبح - تعالى عن ذلك - فان الامر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

- ١- أن يكون جاهلاً بالامر فلا يدري أنه قبيح.
- ٢- أن يكون عالماً به، ولكنه مجبور على فعله و عاجز عن تركه.
- ٣- أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، ولكنه محتاج الى فعله.
- ٤- أن يكون عالماً به وغير مجبور عليه، ولا يحتاج اليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشبهاً و عبثاً و لهواً و كل هذه الصور محال على الله تعالى، و تستلزم النقص فيه، و هو محض الكمال فيجب أن نحكم أنه منزّه عن الظلم و فعل ما هو قبيح(١).

---

(١) يقع الكلام في مقامات:

الاول: في ان العدل صفة فعل أو صفة ذات، و الظاهر من عبارة المصنف انه صفة ذاته تعالى لعدة من الصفات الثبوتية في صدر الفصل الاول من الالهيات، و

لتصريحه هنا أيضاً بأنه من الصفات الثبوتية الكمالية.  
و من المعلوم أن الصفات الفعلية منتزعة عن مقام  
الفعل، و خارجة عن الذات، و متأخرة عنه، فلا يمكن أن  
تكون من الصفات الثبوتية الكمالية، فلزم أن يكون العدل  
عنده وصفاً للذات، حتى يمكن أن يكون من الصفات  
الثبوتية الكمالية.

ولكنه ممنوع، لان العدل الذى هو ضد الظلم محل  
الكلام، و هو صفة الفعل لا صفة الذات، فانه بمعنى  
«اعطاء كل ذى حق حقه» وأما العدل بمعنى تناسب  
الاجزاء واستوائها واعتدالها، فهو مضافاً الى أنه خارج  
عن محل الكلام، لا يليق بجنابه تعالى، فانه من أوصاف  
المركبات، و عليه فاللازم جعل العدل من صفات الفعل  
كما ذهب اليه الاكابر، منهم العلامة - قدس الله روحه -  
حيث قال: والمراد بالعدل هو تنزيه البارئ تعالى عن  
فعل القبيح و الاخلال بالواجب<sup>١</sup>.

نعم يكون منشأه كماله الذاتى، كساير صفاته الفعلية،  
و اليه يؤول ما حكى عن المحقق اللاهيجى من أن المراد  
من العدل هو اتصاف ذات الواجب تعالى بفعل حسن و  
جميل، و تنزيهه عن الظلم و القبيح، و بالجملة فكما أن  
التوحيد كمال الواجب فى ذاته و صفاته، كذلك العدل  
كمال الواجب فى أفعاله<sup>٢</sup>.

و مما ذكر فى العدل من أنه صفة فعله لا صفة ذاته  
تعالى، يظهر أن الحكمة بناءً على أنها بمعنى اتقان  
الفعل و استحكامه، أيضاً من صفات الفعل، باعتبار  
اشتماله على المصلحة، فهو تعالى حكيم فى أفعاله نعم

١. شرح الباب الحادى عشر: مبحث العدل.

٢. سرمايه ايمان: ص ٥٩-٥٧.

أنها من صفات الذات بناءً على أن المراد منها هو العلم والمعرفة بالاشياء وموضعها اللائقة بها<sup>٣</sup>.

الثانى: فى استحقاق المثوبة والعقاب: ولا يخفى أن الظاهر من المصنف هو أن الاثابة على الطاعات مقتضى العدل، و الاخلال بها ظلم، بخلاف مجازاة العاصين فانه عبر فيه بقوله: وله أن يجازى العاصين، وذلك لما هو المسلم عندهم من أن ترك عقاب العاصى جائز، لانه من حق المعاقب والمجازى.

و فيه أولاً أن الاثابة على الطاعات من باب الفضل دون الاستحقاق، اذ العبد وعمله كان لمولاه، فلا يملك شيئاً حتى يستحق به الثواب، اللهم الا أن يقال: بأن الله سبحانه وتعالى، اعتبر من باب الفضل عمل العباد ملكاً لهم، ثم بعد فرض مالكيتهم لعملهم، جعل ما يشي بهم فى مقابل عملهم، أجراً له، و القرآن ملىء بتعبير الاجر على ما أعطاه الله تعالى فى مقابل الاعمال الصالحة، وقد قال الله تعالى: «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة - التوبة: ١١٣» فبعد التفضل المذكور و اعتبار مالكيتهم يستحقون الثواب بالاطاعة، و بقية الكلام فى محله<sup>٤</sup>.

و ثانياً: أن ترك عقاب العاصين فى الجملة لا كلام فيه، لانه من باب الفضل والعفو، وأما بالجملة فلا، لاستلزامه لغوية التشريع والتقنين، و ترتيب الجزاء على العمل فتأمل<sup>٥</sup> و لتضييع حقوق الناس بعضهم على بعض.

الثالث: فى معنى العدل: و لا يخفى عليك أن العدل

٣. راجع أنوار الهدى: ص ١١٢ - شرح التجريد: ص ١٨٥.

٤. راجع تعلية المحقق الاصفهاني على الكفاية: ج ١ ص ٣٣١.

٥. راجع تفسير الميزان: ج ١٥ ص ٣٥٦.

فى الامور كما فى المصباح المنير هو القصد فيها و هو خلاف الجور، و يقرب منه معناه المعروف من أن العدل هو اعطاء كل ذى حق حقه، و ظاهره هو اختصاصه بما اذا كان فى البين حق، و الا فلا مورد له، فاعطاء الفضل و الانعام، مع تفضيل بعض على بعض، لا ينافى العدالة و لا يكون ظلماً، اذ الذين أنعم عليهم لا حق لهم فى التسوية حتى يكون التبعض بينهم منافياً للعدالة، نعم لابد أن يكون التفضيل و التبعض لحكمة و مصلحة، و هو أمر آخر، فاذا كان ذلك لمصلحة فلا ينافى الحكمة أيضاً، فالتسوية بين الناس من دون استحقاق التسوية ليست بعدل، كما أن التسوية فى خلقة الموجودات، من دون اشتغالها على المصلحة ليست بحكمة، و بالجملة فالعدل هو اعطاء كل ذى حق حقه، و الحكمة هو وضع الشئ فى محله، و النسبة بينهما هو العموم و الخصوص مطلقاً، فان الحكمة بالمعنى المذكور صادقة على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس، اذ الموارد التى ليس فيها حق فى البين و مع ذلك تشتمل على المصلحة، تكون من موارد صدق الحكمة دون صدق العدل.

الرابع: فى مرجع العدل و الحكمة و لا يذهب عليك أن مرجع العدل و الحكمة الى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، اذ عدم اعطاء كل ذى حق حقه ظلم و قبيح، كما أن وضع الشئ فى غير محله عبث و قبيح، فمن لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، يعدل فى حقوق الناس، و يكون حكيماً فى جميع أفعاله.

ثم الدليل على أنه لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، هو ما اشار اليه المصنف - قدس سره - من أنه تعالى محض الكمال و تمامه، و حاصله أن القبيح لا يناسبه و لا يليق به، و قاعدة السنخية بين العلة و المعلول، تقتضى أن لا

يصدر منه تعالى الا ما يناسب ذاته الكاملة و الجميلة، و  
الا لزم الخلف في كونه محض الكمال و هو محال، وأيضاً  
تحقق القبيح و الظلم من دون داع و علة محال، لان  
الداعى الى فعل القبيح، اما الحاجة أو العجز عن العدل  
او الجهل بالحسن، او العبث، و كلها منتفية فى ذاته  
تعالى، بعد وضوح كونه كمالاتاً مطلقاً، و غنياً عن كل  
شئ، و قادراً على كل شئ، و غير مرید الا المصلحة،  
فتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعى و العلة يرجع الى  
وجود المعلول بدون العلة، وهو واضح الاستحالة.

و عليه فلا حاجة فى اثبات العدل و الحكمة الى  
قاعدة التحسين و التقبيح، و ان كانت تلك القاعدة  
صحيحة محكمة، و يترتب عليها المسائل المهمة الكلامية،  
كوجوب معرفة المنعم و شكره، و لزوم البعثة، و حسن  
الهداية، و قبح الاضلال، و المسائل الاصولية كقبح  
العقاب بلا بيان، و قبح عقاب القاصرين، و قبح تكليف  
ما لا يطاق وغير ذلك.

وذهب أكثر علماء الامامية والمعتزلة، الى الاستدلال  
بتلك القاعدة لاثبات العدل، و سيأتى ان شاء الله تقریبها  
و ما قيل أو يقال حولها.

و كيف كان فالاستدلال بما أشار اليه المصنف  
أولى من الاستدلال بتلك القاعدة للاختصار، و كونه أبعد  
عن الاشكال و النقض و الابرام، هذا مضافاً الى ما أشار  
اليه الاستاد، الشهيد المطهرى - قدس سره - من أن الحكماء  
يعتقدون بأنه تعالى عادل فى أفعاله، و لكن لا يستندون  
فيه الى قاعدة الحسن و القبح التى يكون فيها نوع من  
تعيين التكليف و الوظيفة لله تعالى، و ان أمكن أن يقال

غير أن بعض المسلمين (٢) جوز عليه تعالى فعل القبيح تقدست  
أسماءه فجوز أن يعاقب المطيعين، و يدخل الجنة العاصين بل الكافرين،  
و جوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم و مالا يقدرُونَ عليه، و مع ذلك  
يعاقبهم على تركه، و جوز أن يصدر منه الظلم والجور والكذب

ان معنى الوجوب العقلي في أمثال القاعدة ليس الا ادراك  
العقل للضرورة، و كشف المناسبات، كما مرت الاشارة  
اليه سابقاً، فالقاعدة لا تشتمل على التكليف و الوظيفة  
حتى لا يليق تعيين التكليف بالنسبة اليه تعالى، و يؤيده  
ما في شرح الاسماء الحسنی، حيث قال فاذا اعترفتُم  
بعقلية حسن الاحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى  
صفة الكمال أو موافقة الغرض، لزمكم الاعتراف  
بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله، اذ كل ما هو  
ممدوح أو مذموم عند العقل الصحيح بالضرورة أو  
بالبرهان الصحيح فهو ممدوح، أو مذموم في نفس الامر،  
و الا لتعطل العقل، و لتطرق الطريقة السوفسطائية، و  
كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الامر فهو ممدوح  
أو مذموم عند الله، و الا لزم جهله بما في نفس الامر،  
تعالى عن ذلك علواً كبيراً<sup>٧</sup>.

(٢) هم الاشاعرة الذين خالفوا مع المعتزلة في  
مسائل، منها: مسألة التحسين والتقبيح العقليين فان  
الطائفة الاولى ذهبوا الى نفي التحسين و التقبيح  
العقليين، و تبعوا في تلك المسألة و غيرها عن شيخهم  
على بن اسماعيل الاشعري، و من ثم سموا بالاشاعرة، و  
ينتهي نسب على بن اسماعيل الى أبي موسى الاشعري،  
و كان على بن اسماعيل من تلامذة أبي على الجبائي

المعتزلي، وتوفى ببغداد حوالي سنة ٣٢٤ و قيل غيرها<sup>٨</sup>.  
و لكن الامامية و المعتزلة ذهبوا الى اثبات تلك  
القاعدة و كيف كان حيث ان هذه المسألة تكون من أهم  
المسائل الكلامية و يبتنى عليها المسائل الكلامية و  
غيرها يناسب ملاحظة المسألة في كلمات الاعاظم والاكابر  
من القدماء و المتأخرين حتى يتضح مراد المثبت والنافي  
و أدلتهم.

### كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقبيح :

الف- قال الشيخ المفيد - قدس سره - أقول: ان الله  
عز وجل عدل كريم، خلق الخلق لعبادته و أمرهم بطاعته  
و نهاهم عن معصيته و عمهم بهدأيته، بدأهم بالنعم و  
تفضل عليهم بالاحسان، لم يكلف أحداً الا دون الطاقة و  
لم يأمره الا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في  
صنعه، و لا تفاوت في خلقه، و لا قبيح في فعله، جل  
عن مشاركة عباده في الافعال، و تعالى عن اضطرارهم  
الى الاعمال، لا يعذب أحداً الا على ذنب فعله، و لا يلوم  
عبداً الا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فان تك  
حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً، و على هذا  
القول جمهور أهل الامامة و به تواترت الآثار عن آل  
محمد صلى الله عليه و آله.

و اليه يذهب المعتزلة بأسرها الا ضراراً منها و  
أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة، و جماعة من الزيدية  
و المحكمة<sup>٩</sup> و نفر من أصحاب الحديث، و خالف فيه

٨. احقاق الحق: ج ١ ص ٧٨ و ص ١١٨.

٩. و في الملل و النحل للشهرستاني: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على  
عليه السلام... ج ١ ص ١١٥.

جمهور العامة و بقايا ممن عددناه، و زعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته و خص بعض عباده بعبادته، و لم يعمهم بنعمه، و كلف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته و خلق أفعال جميع بريته و عذب العصاة على ما فعله فيهم من معصية، و أمر بما لم يرد و نهى عما أراد و قضى بظلم العباد أحب الفساد و كره من أكثر عباده الرشاد، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً<sup>١</sup>.

ب- قال المحقق نصير الدين الطوسي -قدس سره- في قواعد العقائد، في مقام تبیین ما ذهب اليه العدلية من الحسن والقبح العقليين: «فصل - الأفعال ينقسم الى حسن و قبيح، و للحسن و القبح معان مختلفة: فمنها أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن و غير الملائم بالقبح، و منها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن و الناقص بالقبح، و ليس المراد هنا هذين المعنيين.

بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً أو عقاباً، و بالقبح ما يستحقهما بسببه.

و عند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح، و انما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط. و عند المعتزلة أن بديهة العقل يحكم بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع و العدل، و قبح بعضها كالظلم والكذب الضار، و الشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال، و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، و القبيح العقلي ما يستحق به الذم، و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب، و القبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق



تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب، و يقولون ان الله تعالى لا يغل بالواجب العقلي، و لا يفعل القبيح العقلي البتة، و انما يغل بالواجب جاهل أو محتاج، و احتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً، قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة، و الاحكام البديهية ككون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن يزول بسبب أصلاً<sup>١١</sup>.

ج- قال العلامة الحلي -قدس سره- في شرحه عليه، المسمى بكشف الفوائد، «فعند الاشاعرة انه لا حسن ولا قبح عند العقل، بل الحسن ما أسقط الشارع العقاب عليه، و القبيح ما علق الشارع العقاب بفعله، و ليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسناً أو قبيحاً، و انما الحسن والقبح بجعل الشارع، فكل ما أمر به فهو حسن، و كل ما نهى عنه فهو قبيح.

و قالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه، لا باعتبار حكم الشارع، و منه ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع، و الفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضى حسنه، و كذا القبيح، و بعضهم علقها بذوات الافعال لا بصفاتهما، و جعلوا الشرع كاشفاً عما خفى منها، لا سبباً فيهما، فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه أو قبحه، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضار، و حسن الاحسان و قبح الظلم، و منها ما يعلم حسنه و قبحه عقلاً بالنظر و الاستدلال، كقبح الصدق الضار، و حسن الكذب النافع، و منها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع و قبح تركها، و الاولان حسنهما و قبحهما عقلي، و الاخير

شرعى، بمعنى أنه كاشف.

و الحسن العقلى ما لا يستحق فاعل الموصوف به ذماً، ويدخل تحته الواجب العقلى، والمندوب، والمباح، والمكروه، والقبيح العقلى ما يستحق فاعله به الذم و هو الحرام لا غير، و الحسن الشرعى ما لا يستحق به العقاب، والقبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب، فالاول عقلى و الاخير شرعى، و احتجوا بأن الضرورة قاضية بقبح الظلم و حسن العدل، و لانهما لو كانا شرعيين، لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبى، و لانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله شىء فجاز الخلف فى وعده و وعيده، و انتفت فائدة التكليف، و لانهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة ولا النظر عقلاً، فيلزم افحام الانبياء، قالوا و يمتنع من الله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يخل بواجب، لان حكمته تنافى ذلك فان فاعل القبيح و المخل بالواجب، اما أن يفعل ذلك مع علمه أولاً، والثانى جهل، والله تعالى منزّه عنه، والاول يلزم منه اما الحاجة أو السفه، و هما منتفیان عنه تعالى.

اعترضت الاشاعرة بأن القبيح لو كان عقلياً، لما اختلف حكمه، و لما جاز زواله، و التالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغييرها، و أن كون الكل اعظم من الجزء، لا يمكن زوال الحكم به بسبب أصلا، و بيان انتفاء التالى، أن الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة، ولو كان قبحه بديهياً لما زال.

و الجواب المنع من زواله فان هذا الكذب حسن، لا باعتبار كونه كذباً، بل باعتبار اشتماله على المصلحة، و

قبحه من حيث هو كذب لا يزول. و يتعين ارتكاب الحسن الكثير، و ان اشتمل على قبح يسير، كما أن من توسط أرضاً مفسوبة يجب عليه الخروج عنه، و ان كان غصباً، لاشتماله على أقل الضررين - الى أن حكى جواب الحكماء عن ذلك، و قال: قال الحكماء: للنفس الناطقة قوة نظرية، و هى تعقل ما لا يكون من أفعالنا و اختيارنا، و قوة عملية، و هى تعقل ما يكون من أفعالنا و اختيارنا، و العقل النظرى الذى يحكم بالبديهيّات من كون الكل أعظم من الجزء، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال و لا بقبحه، و انما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبر مصالح نوع الانسان و أشخاصه، و لذلك ربما يحكم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتين، كما يقولون فى الكذب المشتمل على المصلحة العامة. لا اذا خلا عنها، و يسمون ما يقضيه العقل العملى من الاحكام المذكورة، اذا لم يكن مذكوراً فى شريعة من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة و هى الاحكام الثابتة فى كل الشرايع، كالحكم بأن الانصاف و الاحسان حسن، و يسمون ما ينطق به شريعة من الشرايع - و هى الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى - بأحكام الشرايع المكتوبة»<sup>١٢</sup>.

د - قال فى التجريد: «و هما عقليان، للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم، من غير شرع، و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، و لجاز التعاكس، قال الشارح العلامة - قدس سره - فى توضيحه: و تقرير الاول بأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً و لا عقلاً، و التالى باطل اجماعاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه لو لم نعلم حسن الاشياء و قبحها

عقلا، لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله، فلم نجزم بقوله في حسن شيء أو قبحه، لتجوز الكذب، و تقرير الثاني بأنه يجوز أن يكون امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم، و ذم من أحسن اليهم، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك»<sup>١٢</sup>.

### ويستفاد من كلماتهم امور:

١- ان محل النزاع في الحسن و القبح العقليين بين العدلية و الاشاعرة و غيرهم من أهل الخلاف هو حكم العقل باستحقاق فاعل العدل للمدح، و باستحقاق فاعل الظلم للذم، كما صرح به الخواجا نصيرالدين الطوسي، و العلامة الحلّي -قدس سرهما-، فالعدلية و المعتزلة أثبتوه، بخلاف الاشاعرة و أما حسن الملائم و قبح المنافر، أو حسن الكامل و قبح الناقص، من معاني الحسن و القبح، فلا خلاف فيه، بل كل اتفقوا على حكم العقل بهما، و مما ذكر يظهر ما في دلائل الصدق، من أن هذا التفصيل مما أحدثه المتأخرون من الاشاعرة تقليلا للشناعة<sup>١٣</sup> لان عبارة المحقق الطوسي و العلامة كافية لاثبات التفصيل المذكور.

٢- ذهب الامامية و المعتزلة على ما في كشف الفوائد، الى أن حكم العقل في ذلك بديهي في بعض الافعال كحسن الصدق النافع، و الاحسان و العدل، و قبح الكذب الضار و الاساءة و الظلم، و نظرى في بعض آخر كقبح الصدق الضار، أو حسن الكذب النافع، كما

١٣. شرح تجريد: ص ١٨٦.

١٤. دلائل الصدق: ج ١ ص ١٨١.

أنه لا حكم له فى قسم ثالث من الافعال كالعباديات و  
المخترعات الشرعية، بل يحتاج فى تشخيص حسنهما أو  
قبحهما الى الشرع الكاشف عنهما، فدعوى الحسن والقبح  
العقليين بلا واسطة الشرع فى بعض الافعال لا جميعها.  
٣- استدلال الامامية و المعتزلة بأمور؛ منها بدهة  
حكم العقل بهما، و منها أنه لو لم يكونا عقليين لزم  
التوالى الفاسدة، من انتفاء الفرق بين النبى و المتنبى،  
و من عدم قبح صدور شىء منه تعالى و من افحام  
الانبياء، و من عدمهما رأساً مع أن الخصم لا يلتزم بهذه  
اللوازم الفاسدة.

٤- استدلال الاشاعرة على نفى الحكم العقلى فى  
التحسين و التقبيح بأن الاحكام الضرورية لا تتغير ولا  
تتبدل، كحكم العقل بأن الكل اعظم من الجزء و ليس  
الحكم بحسن الصدق و قبح الكذب كذلك، لان الكذب قد  
يستحسن كما اذا اشتمل على مصلحة عامة و الصدق قد  
يستقبح كما اذا اشتمل على مفسدة عامة. هذا مضافاً  
الى استدلالهم بالدليل السمعى كما سيأتى.

٥- اجيب عن استدلال الاشاعرة على نفى الحكم  
العقلى بأجوبة، احدها ما عن المتكلمين و حاصله هو  
منع التبدل و التغير، حيث ان للكذب النافع حيثيتين  
يكون الكذب باعتبار أحدهما حسناً، و هو اشتماله على  
المصلحة، و بالاعتبار الاخر قبيحاً، و هو كونه خلاف الواقع  
و كذباً، و حيث كان جانب الحسن غالباً على جانب القبح،  
فاللازم هو ارتكاب الكذب النافع، و ان اشتمل على  
قبح يسير فقبحه لا يزول ولا يتغير بل يزاحمه مصلحة  
غالبة.

و فى هذا الجواب نظر، لان قبح الكذب بعد  
اشتماله على المصلحة الغالبة، لا يبقى على الفعلية، و

كفى ذلك فى التبدل و التغير، هذا مضافاً الى ان الحسن و القبح ليسا ذاتيين لعنوان الصدق و الكذب لانهما من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، فلا يحمل الحسن و القبح عليهما الا بتوسيط عنوان ذاتى آخر، فالحسن و القبح ذاتى لذلك العنوان، و عرضى لعنوان الصدق و الكذب، و العنوان الذاتى كالعدل فى القول، لا يصدق على الصدق، الا اذا كان خالياً عن جهة المفسدة، أو كالظلم فى القول لا يصدق على الكذب الا اذا كان خالياً عن جهة المصلحة، فاذا اشتمل الصدق على جهة المفسدة لا يصدق عليه الا عنوان الظلم فلا يكون الا قبيحاً و مذموماً، كما أنه اذا اشتمل الكذب على جهة المصلحة لا يصدق عليه الا عنوان العدل فلا يكون الا حسناً و ممدوحاً، لان الصدق و الكذب من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، و ليس الحسن و القبح ذاتيين لهما، فأين اجتماع القبح والحسن، حتى يلتزم ببقائهما و عدم زوالهما.

و ثانيهما؛ ما ذهب اليه بعض الاعاظم، كالمحقق اللاهيجى و المحقق السبزوارى من منع التغير فى ناحية الحكم العقلى، و تقريبه أن الافعال بالنسبة الى الحسن و القبح على ثلاثة أقسام:

الاول: ما هو علة للحسن و القبح، كالعدل و الظلم، فانهما فى حد نفسيهما محكومان بهما من دون حاجة الى اندراجهما تحت عنوان آخر، فالحسن و القبح ذاتيان لهما.

الثانى: ما هو مقتضى لهما كالصدق و الكذب، فانهما لو خليا و طبعهما مندرجان تحت عنوان العدل و الظلم و باعتبارهما يتصفان بالحسن و القبح، و حيث ان توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين

الحسنة و القبيحة يسمى الحسن و القبح فيهما بالعرضيين.

الثالث: ما لا علية ولا اقتضاء له بالنسبة الى الحسن و القبح كالضرب فهو لا يتصف بهما ما لم يترتب عليه مصلحة أو مفسدة، فاذا ترتب عليه مصلحة التأديب كان حسناً باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل، و اذا ترتب عليه مفسدة، كالتشفى و التجاوز كان قبيحاً باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم و اذا لم يترتب عليه شيء كضرب غير ذى روح فلا يتصف بهما فاذا عرفت ذلك، فاعلم أن حسن الاشياء و قبحها على أنحاء، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، و مادام عنوان الظلم صادقاً، فهو مذموم، و أما ما كان عرضياً، سواء كان مقتضياً لهما ام لا فانه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق أو الضرب، ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً و لكن الاختلاف فى ناحية الموضوع لا فى ناحية الحكم، بعد ما عرفت من أن اتصاف الافعال بهما، فيما اذا لم تكن علة لهما باعتبار اندراجهما فى العناوين الحسنة أو القبيحة الذاتية، و أما الحكم بحسن العدل و قبح الظلم فهو ثابت، و لا تغير فيه، فالتغير فى الموضوعات فانها قد تكون مصداق العدل فيتصف بالحسن و قد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح فلا تغفل.

و ثالثها؛ ما أفاد بعض المحققين من أن الموضوع فى قولنا الصدق حسن، ليس مطلق الصدق بل الصدق المقيد بقيد المفيد، و حمل الحسن على مطلق الصدق

من المشهورات التي لا تكون برهاناً بل لا يفيد الا ظناً لان الحسن ليس محمولا على الصدق ذاتاً بما هو صدق، بل يحتاج الى حد وسط، و هو كونه مفيداً بحال المجتمع، فهذا التعليل يعمم و يخصص، فكل شيء يفيد بحال المجتمع و لو كان هو الكذب حسن، و كل شيء يضر بحال المجتمع و لو كان هو الصدق قبيح، فالموضوع الاصلى للحسن أو القبح هو المفيد أو المضر للمجتمع و بهذا يظهر أن الاصول الاخلاقية أو المحسنات و المقبحات العقلية أصول ثابتة، لا تتغير و لا تتبدل و توهم نسبية هذه الاصول كما ذهب اليه المار كسية سخيـف جداً.

ولكن الجواب الثاني أولى من هذا الجواب فان ظاهره هو اختصاص الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح الذاتيين دون العرضيين، مع أن قضية الصدق حسن، ما لم ينضم اليه جهة القبح صحيحة بحكم العقل، لكونه عدلاً في القول، حيث ان حق السامع و المخاطب، هو القاء الكلام المطابق للواقع له، فالقاء الكلام الصدق عدل في القول، و لو لم يكن مفيداً للمجتمع، نعم يعتبر في صدق العدل عليه عدم انضمام جهة القبح اليه فالصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح مقتضى للحسن، لصدق العدل عليه، و العدل يكفي للتوسيط، و لا حاجة الى قيد الافادة، كما أنه اذا انضم اليه جهة القبح صار ظلماً، و الكذب بالعكس، فالتحسين و التقبيح في مثل الصدق و الكذب يكونان عرضيين و يختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات فلا وجه لانهصار الحكم العقلي في التحسين والتقبيح الذاتيين لان الصدق و لو لم يكن مفيداً حسن عقلاً، لكونه مصداقاً للعدل، و الكذب و لو لم يكن مضرأ قبيح عقلاً لكونه خلاف الواقع.



ثم ان الموضوع الاصلى للحسن و القبح كما عرفت هو عنوان العدل والظلم اللذين هما من العناوين الذاتية الحسنة و القبيحة، و لذا لا يتغير حكمهما و أما الصدق المفيد و الكذب المضر فهما باعتبار كونهما مصداقين للعدل و الظلم مشمولان للحسن و القبح، و ليسا من العناوين الذاتية، و لذا يمكن أن يكون صدق مفيداً بحال مجتمع، و مع ذلك لا يكون عدلاً لكونهم محاربين مع الاسلام و المسلمين مثلاً.

و رابعها ما عن أكثر الحكماء فقد اشار اليه العلامة -قدس سره- تبعاً للخوaja نصيرالدين الطوسي -قدس سره- و أوضحه المصنف -قدس سره- في كتاب أصوله و منطقته حيث قال في المنطق عند عد أقسام المشهورات «٢- التأديبات الصلاحية و تسمى المحمودات، و الاراء المحموده و هي ما تطابق عليها الاراء من أجل قضاء المصلحة العامة والحكم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام، و بقاء النوع، كقضية حسن العدل، و قبح الظلم، و معنى حسن العدل أن فاعله منمدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم، و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان فنقول:

ان الانسان اذا أحسن اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فانه يشير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه و أقل مراتبه المدح على فعله، و اذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فانه يشير في نفسه السخط عليه فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، و أقل مراتبه ذمه على فعله، و كذلك الانسان يصنع اذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعى، و بقاء النوع الانسانى، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الاقل يمدحه، و يثنى عليه،

وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، و  
انما ذلك الجزاء حصول تلك المصلحة العامة التى تناله  
بوجه (و هكذا فى طرف الاساءة) الى أن قال: و كل عاقل  
يحصل له هذا الداعى للمدح والذم، لغرض تحصيل تلك  
الغاية العامة، و هذه القضايا التى تطابقت عليها آراء  
العقلاء من المدح و الذم، لاجل تحصيل المصلحة العامة،  
تسمى الاراء المحمودة والتأديبات الصلاحية و هى لا  
واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء و سبب تطابق آرائهم  
شعورهم جميعاً بما فى ذلك من مصلحة عامة.

وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع  
الخلاف فى اثباتهما بين الاشاعرة والعدليه فنفتهما الفرقة  
الاولى، و أثبتتهما الثانية، فاذا يقول العدلية بالحسن و  
القبح العقليين، يريدون أن الحسن و القبح من الاراء  
المحمودة و القضايا المشهورة، التى تطابقت عليها  
الاراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، و ليس لها  
واقع وراء تطابق الاراء.

والمراد من العقل اذ يقولون ان العقل يحكم  
بحسن الشيء أو قبحه، هو العقل العملى، و  
يقابله العقل النظرى. و التفاوت بينهما انما هو  
بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغى أن يعلم  
مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء» الذى لا علاقة بالعمل  
يسمى ادراكه «عقلا نظرياً» و ان كان المدرك مما ينبغى  
أن يفعل و يؤتى به، أو لا يفعل، مثل حسن العدل وقبح  
الظلم، يسمى ادراكه «عقلا عملياً».

و من هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من  
نفى الحسن و القبح، فى استدلالهم على ذلك بأنه لو كان  
الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم  
و حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء، لان العلوم

الضرورية لا تتفاوت، و لكن لاشك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

و قد غفلوا فى استدلالهم، اذ قاسوا قضية الحسن و القبح، على مثل قضية الكل أعظم من الجزء، و كأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع أن قضية الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص، و من قسم المحمودات خاصة، و الحاكم بها هو العقل العملى، و قضية الكل أعظم من الجزء من الضروريات الاولى، و الحاكم بها هو العقل النظرى، و قد تقدم الفرق بين العقليين، كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات، فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محالة، و لا يضر هذا فى كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فى مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيات، فحسبوهما شيئاً واحداً مع أنهما قسمان متقابلان»<sup>١٥</sup>.

و زاد فى الاصول بأن الفارق بين المشهورات و الاوليات من وجوه ثلاثة.

الاول - ان الحاكم فى قضايا التأديبات، العقل العملى، و الحاكم فى الاوليات العقل النظرى.

الثانى - ان القضية التأديبية لا واقع لها الاتطابق آراء العقلاء، و الاوليات لها واقع خارجى.

الثالث - ان القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى و نفسه، و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما

سبق فى الامر الثانى، و ليس كذلك القضية الاولى التى  
يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فانه لا بد أن لا يشذ عاقل  
فى الحكم بها لاول وهلة<sup>١٦</sup> و حاصل مختارهم أنهم  
التزموا بالتغير والتبدل، و لكن قالوا: ان ذلك لا يخرج  
الحكم عن الاحكام العقلية كما توهمه الاشاعرة، فان العقل  
العملى يدبر مصالح نوع الانسان، فاذا كان شىء  
كالصدق ذا مصلحة أدرك حسنه و جعل فاعله مستحقاً  
للمدح، و اذا اقترن بالمفسدة الملزمة الاجتماعية أدرك  
قبحه و جعل فاعله مستحقاً للذم، فحكم العقل العملى  
يتغير بحسب تغير المصالح و المفسد، و لا يقاس  
بالعقل النظرى الذى لا تغير فيه، فالعقلاء يحكمون  
بالعقل العملى، بحسن العدل و قبح الظلم باعتبار  
المصالح و المفسد النوعية، لا بما هو عدل أو ظلم،  
فالتغير لا يخرج الحكم عن الحكم العقلى.

وفيه أن الاظهر أن الانسان لو خلى وعقله المجرد،  
يقضى بالبداهة بحسن العدل و قبح الظلم لكون العدل  
كمالاً و ملائماً، و الظلم نقصاً و منافراً، و لا يتوقف  
حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشرى و تطابق  
آرائهم فان لقضية الحسن و القبح واقعاً فى نفس الامر،  
و هو كمال العدل و ملائمته و نقصان الظلم و منافرته،  
سواء كان اجتماع أم لا، و سواء أطبقوا على حسنه أم  
لا، و هذا الكمال أو النقص هو الذى يدعو الانسان الى  
المدح أو الذم، كما قاله المحقق اللاهيجى<sup>١٧</sup> و لذا  
نقول: ان التحسين و التقبيح الذاتيين جاريان فى حق  
الانسان الاولى ولو كان واحداً، فانه يجب عليه بحكم

١٦. كتاب اصول الفقه: ج ١ و ٢ ص ٢٣١ و راجع تعليقة المحقق الاصفهاني  
قده على الكفاية فى مبحث حجية الظن: ج ٢ ص ١٢٤.

١٧. گوهر مراد: ص ٢٤٦.

قاعدة الحسن و القبح معرفة البارى تعالى، لقبح تضييع حق المولى، و حسن شكر المنعم، و يحكم بعقله على وجوب ارسال النبى، لاهتدائه الى وظائفه، و على قبح العقاب بلا بيان، و غير ذلك من الاحكام العقلية البديهية، و هذه الاحكام لا تتوقف على وجود الاجتماع، فضلا عن تطابق آرائهم عليه، و لها واقع وراء الاجتماع البشرى، و آرائهم، و ليس ذاك الا كمال العدل و ملائمة و نقص الظلم و منافرته.

نعم اذا تكثر أفراد الانسان و حصل الاجتماع و تطابق آرائهم على الحسن و القبح لحفظ المجتمع و مراعاتهم، يصلح هذا التطابق لتأييد ما حكم به العقل. نعم لا مانع من ادراج الاحكام البديهية العقلية فى المشهورات بالمعنى الاعم، كما عرفت، و اما ادراجها فى خصوص المشهورات بالمعنى الاخص، التى لا واقع لها الا تطابق الاراء، ففيه منع لما مر من وجود التحسين و التقيح العقلين ولو لم يكن اجتماع و تطابق، و بالجملة قضية العدل حسن، و الظلم قبيح، من القضايا الضرورية التى أدركها العقل النظرى بالبداهة لو خلى و طبعه، من دون حاجة الى الاجتماع و آرائهم، و لها واقع خارجى.

و صرح بذلك جماعة من المحققين كالمحقق اللاهيجي<sup>١٨</sup> و المحقق السبزواري - قدس الله أرواحهم - و لقد أفاد و أجاد المحقق السبزواري فى شرح الاسماء الحسنى، حيث قال: و قد يستشكل دعوى الضرورة فى القضية القائلة بأن العدل حسن و الظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة، التى هى مادة

الجدل، و جعلهما من الضروريات، التى هى مادة البرهان، غير مسموع.

و الجواب: أن ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لا يقبل الانكار بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظرى باعانة العقل العملى، بناءً على أن فيها مصالح العامة و مفسدها، و جعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس الغرض الا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين و هذا غير مناف لبدهتها، اذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل فى اليقينيات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها فى البرهان و الجدل باعتبارين<sup>١٩</sup>.

و هذا فى غاية القوة و ان استغربه المحقق الاصفهاني، و ذهب الى أن حسن العدل و قبح الظلم من المشهورات بالمعنى الخاص<sup>٢٠</sup> و عليه فالجواب عن شبهة الاشاعرة هو ما عرفت فى الجواب الثانى، من أن التحسين و التقبيح قد يكونان ذاتيين كحسن العدل و قبح الظلم، فهما ليسا الا من العقل البديهي و لا يختلفان و لا يتغيران، كسائر الاحكام البديهية العقلية، فالظلم باعتبار اشتماله على تضييع حقوق الآخرين، محكوم بالقبح، و هكذا العدل باعتبار اشتماله على مراعاة حقوقهم محكوم بالحسن، و لا تبدل و لا تغير فى هذا الحكم، لان العدل و الظلم من العناوين التى تكون محسنة أو مقبحة ذاتاً و اليه يؤول قول الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - من أن الظلم علة تامة للقبح<sup>٢١</sup>.

١٩. شرح الأسماء الحسنى: ص ١٥٧.

٢٠. نهاية الدراية فى شرح الكفاية: ج ٢ مبحث الظن ص ١٢٦-١٢٥.

٢١. فرائد الاصول: ص ٦.

نعم ربما لا يكون بعض العناوين من العناوين المحسنة، او المقبحة ذاتاً، فحينئذ يكون الحكم بالحسن أو القبح في مثله عرضياً كاتصاف الصدق بالحسن و الكذب بالقبح، لان الاتصاف المذكور ليس ذاتياً له، بل باعتبار انطباق عنوان آخر عليه، و هذا الحكم العرضي يختلف بالوجوه و الاعتبارات العارضة، و لكن التغير في ناحية المنطبق عليه العنوان لا نفس الحكم اذ المتغير في الحقيقة هو المنطبق عليه العدل لا حكم العدل، فالتغير من باب تبدل الموضوع - كالمسافر و الحاضر - فان الصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح يقتضى الحسن، لكونه مصداقاً للعدل في القول، فاذا انضم اليه جهة القبح يصير مصداقاً للظلم، و أما حسن العدل و قبح الظلم فلا تغير و لا تبدل فيهما أصلاً، و الى التحسين و التقيب العقليين اشير في بعض الايات الكريمة كقوله تعالى: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان - الرحمن: ٦٠».

و قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار - ص: ٢٨».

ثم ان المراد من الحسن هو استحقاق المدح و الجزاء و من القبح هو استحقاق الذم و العقاب، و ملاك الحسن في حسن العدل هو ادراك كمال العدل أو موافقته و ملائمة للغرض كما أن ملاك القبح في قبح الظلم هو ادراك نقص الظلم و عدم موافقته و ملائمة للغرض، كما صرح به المحقق اللاهيجي و غيره<sup>٢٢</sup>

هذا تمام الكلام في الحسن و القبح العقليين، و قد عرفت أن الامامية أثبتوا العدل لله تعالى و الاجتناب عن

والخداع، و أن يفعل الفعل بلا حكمة و غرض و لامصلحة و فائدة، بحجة أنه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون (٣).  
قرب أمثال هؤلاء الذين صوره على عقيدتهم الفاسدة، ظالم، جائر، سفيه، لاعب، كاذب، مخادع، يفعل القبيح، و يترك الحسن الجميل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

القبايح من طرق مختلفة، و من جملتها قاعدة التحسين و التقييح العقليين، قاله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، و يترتب على هذا الاصل مسائل كلامية كما سيأتى الاشارة اليها، و استشكل الامامية على الاشاعرة و من تبعهم، بأنهم لم يتمكنوا من اثبات العدل لله تعالى، و اجتنابه عن القبايح أصلاً بعد انكارهم هذه القاعدة و ان ذهبوا الى الاستدلال بالايات القرآنية، الدالة على أنه تعالى لا يظلم و لا يفعل القبيح، لان احتمال الكذب فى الايات لا ينسد الا بالقاعدة المذكورة و المفروض انكارهم اياها فمن أنكر القاعدة فلا سبيل له الى سد هذا الاحتمال، و مع احتمال الكذب، كيف يمكن الاعتماد بقوله تعالى فى كونه عادلاً و انه لا يفعل القبيح، ويكون حكيماً فى أفعاله.

و أيضاً أوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من اثبات النبوة، لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب لعدم قبحه عندهم، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبي، و بأنه يلزم افحام الانبياء، اذ لا دليل على وجوب النظر و المعرفة، و غير ذلك من التوالى الفاسدة.

(٣) لعل الاشاعرة استدلوا بالاية الكريمة بدعوى ظهورها فى أن ارادته تعالى هى القانون و الضابطة، و لذا لا مجال للسؤال عن ارادته و فعله ما يشاء و لو كان ظلماً أو خلاف الحكمة بنظرنا فالضابطة هو ما يريد و



يفعل، و لعله لذلك قال القرطبي: ان هذه الاية قاصمة  
للقدرية و غيرهم، و مراده من القدرية هم المعتزلة  
الذين يقولون بالتحسين و التقبيح العقليين، و مراده  
من غيرهم الامامية، و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف  
فى غاية الضعف، لان فى الاية احتمالات اخر فلو لم يكن  
الاية ظاهرة فى غير ما توهمه الاشاعرة فلا أقل من أنه  
لا دلالة لها فيما ذهب اليه الاشاعرة.

و من الاحتمالات ما ذهب اليه جماعة من المفسرين،  
من أن المراد أن الله سبحانه لما كان حكيماً على الاطلاق  
كما وصف به نفسه فى مواضع من كلامه، و الحكيم هو  
الذى لا يفعل فعلاً الا لمصلحة مرجحة، فلا جرم لم يكن  
معنى للسؤال عن فعله، بخلاف غيره، فان من الممكن فى  
حقهم أن يفعلوا الحق و الباطل، و أن يقارن فعلهم  
المصلحة و المفسدة، فجاز فى حقهم السؤال، حتى  
يؤاخذوا بالذم العقلى، أو العقاب المولوى، ان لم  
يقارن الفعل المصلحة<sup>٢٣</sup> و هو المروى عن أبى جعفر  
محمد بن على الباقر عليه السلام حيث قال جابر: قلت  
له: يا بن رسول الله، و كيف لا يسأل عما يفعل؟ قال: لانه  
لا يفعل الا ما كان حكمة و صواباً، و هو المتكبر الجبار  
والواحد القهار. فمن وجد فى نفسه حرجاً فى شىء  
مما قضى كفر، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد<sup>٢٤</sup> و  
يؤيده أيضاً ما روى فى الادعية الماثورة: اللهم ان  
وضعتنى فمن ذا الذى يرفعنى و ان رفعتنى فمن ذا الذى  
يضعنى وان أهلكتنى فمن ذا الذى يعرض لك فى عبدك  
أو يسألك عن أمره و قد علمت أنه ليس فى

٢٣. راجع الميزان: ج ١٤ ص ٢٩٢.

٢٤. تفسير نورالثقلين: ج ٣ ص ٤١٩.

حكمك ظلم و لا فى نعمتك عجلة و انما يعجل من يخاف الفوت، و انما يحتاج الى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا الهى عن ذلك علواً كبيراً<sup>٢٥</sup>.

و منها ما ذهب اليه العلامة الطباطبائى -قدس سره- من أن الله سبحانه ملك و مالك للكل، و الكل مملوكون له محضاً، فله أن يفعل ما يشاء، و يحكم ما يريد، وليس لغيره ذلك، و له أن يسألهم عما يفعلون و ليس لغيره أن يسألوه عما يفعل.

و قال: من ألطف الايات دلالة على هذا الذى ذكرنا قوله حكاية عن عيسى بن مريم «ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم - المائدة: ١١٨» حيث يوجه عذابهم بأنهم مملوكون له و يوجه مغفرتهم بكونه حكيماً الى أن قال: و أنت خبير أن توجيه الاية، بالملك دون الحكمة، كما قدمناه يكشف عن اتصال الاية بما قبلها، من قوله «سبحان الله رب العرش عما يصفون - الانبياء: ٢٢».

فالعرش كناية عن الملك، فتتصل الايتان، و يكون قوله «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» بالحقيقة برهاناً على ملكه تعالى، كما أن ملكه و عدم مسؤوليته برهاناً على ربوبيته، و برهان على مملوكيتهم، كما أن مملوكيتهم و مسؤوليتهم، برهان على عدم ربوبيتهم، فان الفاعل الذى ليس بمسئول عن فعله بوجه، هو الذى يملك الفعل مطلقاً لا محالة، و الفاعل الذى هو مسئول عن فعله هو الذى لا يملك الفعل، الا اذا كان ذا مصلحة و المصلحة هى التى تملكه و ترفع المؤاخذه عنه، و رب العالم أو جزء من أجزائه هو الذى يملك تدبيره

باستقلال من ذاته أى لذاته، لا باعطاء من غيره، فالله سبحانه هو رب العرش وغيره مربوبون له.  
و قال أيضاً فى ضمن عبائره: و لا دلالة فى لفظ  
الاية على التقييد بالحكمة، فكان عليهم أن يقيموا عليه  
دليلاً<sup>٢٦</sup>.

وفيه أن الاية مناسبة مع الحكمة أيضاً و هى تكفى،  
لجواز حملها عليها، و يؤيده المروى كما عرفت.  
و منها ما ذهب اليه بعض المحققين، من أن المراد  
من الاية الكريمة، أنه ليس لاحد حق لمؤاخذته بل له أن  
يؤاخذ غيره، و ذلك واضح لان كل موجود ليس له من  
الوجود الا منه تعالى، فاذا كان كذلك فلا يكون لهم حقاً  
عليه تعالى، و أيضاً ان الله تعالى غنى عن خلقه فلا يصل  
اليه من مخلوقه نفع، حتى ثبت لغيره حق عليه، و يسأل  
عنه<sup>٢٧</sup> و حاصله أن السؤال فرع الحق عليه، و حيث انه  
لا حق لغيره عليه فلا مورد للسؤال عنه تعالى. و من  
المعلوم أن مع هذه الاحتمالات لا مجال لدعوى ظهور  
الاية فى مرادهم، ولو سلم دلالتها وظهورها فيما ذكروه،  
فليحمل على ما لا ينافى قاعدة التحسين والتقييح،  
فان الاصل عند منافاة ظواهر الايات مع الاصول العقلية  
هو توجيهها على نحو يرفع المنافاة بينهما فلا تغفل.  
هذا مضافاً الى أن المستدلين بالاية المذكورة  
غفلوا عن الايات المتعددة الكثيرة، الدالة على ثبوت  
التحسين و التقييح العقليين.

منها؛ الايات الدالة على استقرار القبح و الحسن  
فى العقول، مع قطع النظر عن الادلة الشرعية كقوله

٢٦. تفسير الميزان: ج ١٤ ص ٢٩٥-٢٩٤.

٢٧. مجموعة معارف القرآن: ج ١ خدأشناسى ص ٢٣٣.

تعالى: «أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً - المؤمنون: ١١٥»  
فانه يدل على ان العبث قبيح، و قبحه مستقر في العقول،  
و لذا أنكر عليهم انكار منبه ليرجعوا الى عقولهم، و  
مثله قوله تعالى: «أيحسب الانسان أن يترك سدى -  
القيامة: ٣٦» و نحوه قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا  
و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل  
المتقين كالفجار - ص: ٢٨» و هذا أيضاً يدل على ان  
هذا قبيح عند العقول.

و منها؛ الايات الدالة على تخطئة من حكم على  
خلاف ما اقتضته العقول السليمة، كقوله تعالى: «أم  
حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا  
و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما  
يحكمون - الجاثية: ٢١» فانه لم ينكر اصل حكم العقل،  
بل أنكر هذا الحكم السيئ انكار منبه ليرجعوا الى الحكم  
السليم.

و منها؛ الايات الدالة على وجود القبح و الحسن، مع  
قطع النظر عن الحكم الشرعى كقوله تعالى: «ان الله  
لا يأمر بالفحشاء - الى أن قال - قل أمر ربي بالقسط  
- الاعراف: ٢٩-٢٨» فمفاد الاية أنه تعالى لا يأمر  
بما هو فاحشة في العقل و الفطرة، ولو لم يعلم الفاحشة  
الا بالنهي الشرعى، لصار معنى الاية أن الله لا يأمر  
بما ينهى عنه، و هذا المفاد لا يصدر عن آحاد العقلاء  
فضلاً عن المميز الحكيم، و هكذا في القسط، فانه لو لم  
يكن المراد ما هو قسط عند العقل يصير المعنى قل أمر  
ربي بما أمر به، و هو بارد، كما لا يخفى ٢٨.

و هذا هو الكفر بعينه (٤) و قد قال الله تعالى فى محكم كتابه: «وما الله يريد ظلماً للعباد - غافر: ٣١» و قال: «والله لا يحب الفساد - البقرة: ٢٠٦» و قال: «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - الدخان: ٣٨» و قال: «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون - الذاريات: ٥٦» الى غير ذلك من الايات الكريمة. سبحانه ما خلقت هذا باطلا.

(٤) لعله لان ذلك التصوير فى حقه تعالى يستلزم تكذيب الايات الصريحة القرآنية، التى اشار الى جملة منها، بقوله: و قد قال الله تعالى فى محكم كتابه الخ، و من المعلوم أن من يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز، فقد اعتقد بما يوجب الكفر و الخروج عن ملة الاسلام.

هذا مضافاً الى أن تصوير المبدء تعالى بصفات الممكنات يرجع فى الحقيقة، الى الاعتقاد بغير المبدء تعالى و الجهل بالمبدء الحقيقى هو كفر به كما لا يخفى.

### بحث حول الشرور

هنا سؤال و هو أن مقتضى ما مر من قاعدة التحسين و التقبيح و اطلاق كمال ذات المبدء المتعال، أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يشرك الحسن، فاذا كان الامر كذلك فالشرور كالزلازل، و السيل و الطوفان و البلايا و الالام و الاوجاع و الموت و نحوها، و الاختلافات كالسواد و البياض و البلادة و الذكاوة و الذكورية و الانوثة و غير ذلك، لماذا وقعت؟ أليس هذه الامور قبيحة؟

اجيب عن السؤال المذكور بجوابين: أحدهما اجمالى، والثانى تفصيلى.

أما الاول، فهو في الحقيقة جواب لمى، و تقريبه أنه لا مجال لرفع اليد عما ينتهى اليه بالبراهين القطعية من أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن بمثل هذه الامور، بل اللازم بحكم العقل هو حمل هذه الامور على ما لا ينافى البراهين القطعية، اذ موارد النقض لا تفيد القطع بالخلاف، بل غايتها هو عدم العلم بوجهها، فيمكن رفع ابهامها بما ثبت من أنه لا يفعل القبيح، لكونه حكيماً على الاطلاق، فنحكم بملاحظة ذلك أن هذه الامور لا تخلو عن الحكمة و المصلحة، و الا لم تصدر من الحكيم المتعال، اذ ليس فيه عوامل صدور القبيح كالجهل أو العجز أو غير ذلك مما يكون نقصاً و لا يليق بجنابه تعالى، فكل ما فعله الله و صدر منه يبتنى على الحكمة و الصلاح و غالبية الخير.

قال العلامة الطباطبائي - قدس سره -: «الامور على خمسة أقسام: ما هو خير محض، و ما هو خيره أكثر من شره، و ما يتساوى خيره و شره، و ما شره أكثر من خيره، و ما هو شر محض. و لا يوجد شيء من الثلاثة الاخيرة، لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح، و من الواجب بالنظر الى الحكمة الالهية المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبيين، و الجود الذى لا يخالطه بخل، أن يفيض ما هو الاصلح فى النظام الاत्म، و أن يوجد ما هو خير محض، و ما هو خيره أكثر من شره، لان فى ترك الاول شراً محضاً، و فى ترك الثانى شراً كثيراً، فما يوجد من الشر، نادر قليل بالنسبة الى ما يوجد من الخير، و انما وجد الشر القليل بتبع الخير الكثير»<sup>٢٩</sup> و قال الشيخ أبو على ابن سينا فى الاشارات:

«إشارة - فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق، فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل»<sup>٣٠</sup>.

و أما الجواب التفصيلي فمتعدد:

الاول: ان الشرور لا تطلق الا على عدم الوجود مما له شأن الوجود، كموت زيد بعد وجوده، أو عدم الشجر بعد وجوده، أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنية ذلك الكمال، كعدم الثمر من الشجر القابل له، أو عدم العلم عن له شأنية العلم، ولذلك قال في شرح الاشارات: «الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت و الفقر و الجهل»<sup>٣١</sup> و أما عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى ماهيته كعدم زيد فلا يكون شراً، لانه اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء، بخلاف عدم زيد بعد وجوده فانه شر كما مر، و هكذا لا يكون شراً عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى شيء آخر، كفقدان الماهيات الامكانية كمال الوجود الواجبي، أو كفقدان كل ماهية وجود الماهية الاخرى الخاص بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان، و فقدان البقر وجود الفرس، لان هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهي اعتبارية غير مجعولة<sup>٣٢</sup>. و حيث ظهر أن كل فقدان ليس بشر، بل فقدان ما من شأنه أن يكون له، ففقدان كل مجرد تام موجود بالنسبة

٣٠. الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣١٨.

٣١. شرح الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢٥.

٣٢. تفسير الميزان: ج ١٣، ص ١٩٩.

الى مجرد أعلى منه أو بالنسبة الى مجرد آخر يكون فى عرضه أو فقدان كل موجود بالنسبة الى مرتبة اخرى ليست من شأنه لا يكون شراً أيضاً اذ ليس له شأنية ذلك الوجود حتى يكون فقدانه شراً<sup>٣٢</sup>.

هذا كله بالنسبة الى الاعدام و الفقدان، و اما وجود كل شىء و كماله فهو خير له، فانه فعلية ماله شأنية و الخير الحقيقى للشىء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى نفسه و كمال وجوده بما هو وجوده، فكل وجود فهو خير بذاته لان حيثيته حيثية طرد العدم و رفع القوة و عين المطلوبة و المحبوبة<sup>٣٤</sup> ثم اعلم أنه لا يطلق الشر على الوجود الا باعتبار ادائه الى عدم الوجود مما له شأن الوجود، أو لعدم كمال الوجود، مما له شأنية ذلك كالبرودة المفرطة و الحرارة الشديدة المفسدتين للشجر أو ثمره أو كالقتل الموجب لفناء موجود ذى حياة و هذا الاعتبار اضافى و ليس بحقيقى لان الشر بالذات هو فقدان الوجود أو كماله مما له شأنية، و اطلاقه على ما يؤدى اليه بالعرض لتأديتها الى ذلك.

و اليه يؤول قول المحقق الطوسى - قدس سره - فى شرح الاشارات حيث قال: «ويطلق الشر... على امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المفسد للثمار و السحاب الذى يمنع القصار عن فعله، و كالافعال المذمومة مثل الظلم و الزنا و كالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و البخل و كالالام و الغموم و غير ذلك فانا اذا تأملنا فى ذلك وجدنا البرد

٣٣. راجع شرح الاشارات: ج ٣ ص ٣٢٥، و آموزش فلسفه: ج ٢ ص ٤٢٤.

٣٤. راجع درر الفوائد: ج ١ ص ٤٥٤.



فى نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علتة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات، انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، و البرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك و كذلك السحاب - الى أن قال: فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء كماله، و انما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك - الى أن قال: فاذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده و أن الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام، فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد أشخاص معينة، و اما فى نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً - الى أن قال: ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات، فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر، فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر»<sup>٣٥</sup>.

وعن المحقق الدوانى فى حاشيته على الشرح الجديد من التجريد أنه قال: «و يمكن أن يستدل على أن الوجود خير والشر عدم أو عدمى بأنا اذا فرضنا وجود شىء و فرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص فى شىء من الاشياء أصلاً فلا شك فى أن وجوده خير فانه خير بالنسبة الى نفسه و ليس فيه شر بالنسبة الى شىء من الاشياء، فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار استلزامه له»<sup>٣٦</sup>.

٣٥. شرح الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢٣-٣٢٥.

٣٦. درر الفوائد: ج ١ ص ٤٥٧.

و كيف كان، فعلم مما ذكر أن الشر على قسمين: احدهما؛ هو الشر بالذات و بالحقيقة، و هو ليس الا الامور العدمية التي ليست لها علة، بل معدومة بعدم علتها، و ثانيهما؛ هو الشر بالعرض و بالاضافة، و هو ليس الا ما يؤدي الى العدم، و عليه فليس بين الموجودات شر مطلق، و انما الموجود هو الشر بالعرض و هو ما يؤدي الى الشر بالذات، و الشر بالذات ليس بمجعول، لانه معدوم بعدم علتة، نعم هو مجعول مجازاً بجعل الشر بالعرض اذ الشر بالعرض امر وجودي مجعول ملازم للشر الذي يكون أمراً عديمياً.

ثم ان المراد من الاداء والسببية الذي قد يعبر عنه بـ«الشر بالعرض» هو المقارنة لالسببية الاصطلاحية، لانه مع الوجود الذي يؤدي الى الشر، يختل علة الخير بوجود المانع، فان العلة علة ما لم يكن مانع عن تأثيرها، فاذا وجد المانع عنه لا يؤثر العلة، و مع عدم تأثيرها لا وجود للمعلول أو لا وجود لكماله، فعدم وجود المعلول أو عدم كماله مستند الى اختلال علتة، وهو من جهة عروض المانع. مثلاً صحة الانسان معلولة لاعتدال مزاجه، فاذا وجدت الميكروبات اختل الاعتدال بوجود المانع و فقدت الصحة باختلال الاعتدال، فعدم صحة البدن مستند الى عدم علتها لا الى الميكروبات الا بالعرض والمجاز، و باعتبار أن اختلال علة الصحة بوجود الميكروبات، و من المعلوم أن للميكروبات اقتضاء وجودياً لا عديمياً، و عدم الصحة بسبب اختلال المزاج من جهة وجود المانع عن تأثير اقتضاء المزاج، فالشر بالذات هو عدم الوجود او عدم كمال الوجود مما من شأنه أن يكون له، و السموم و الميكروبات شر بالعرض للمقارنة، اذ المانع يقارن مع عدم المعلول بعدم علتة، لأنه علة لعدم المعلول كما لا يخفى.

و اليه يؤول مقاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - من «أن الذي تعلقت به حكمة الایجاد و الارادة الالهية وشمله القضاء بالذات في الامور التي يقارنها شيء من - الشر، انما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و أما العدم الذي يقارنه فليس الا مستنداً الى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب اليه الجعل و الافاضة بالعرض لمكان نوع من - الاتحاد بينه و بين الوجود الذي يقارنه هذا»<sup>٣٧</sup>.

و مما ذكر يظهر أن الشرور اعدام فلا حاجة الى استنادها الى الخالق، فلاوجه لتوهم الثنوية أن خالق الشرور و الاعدام غير خالق الخيرات<sup>٣٨</sup> كما أن ايجاده تعالى لايتعلق بالشرور حقيقة، و ان تعلق بها بالعرض و المجاز لمقارنتها مع الوجودات.

ثم ان الشرور الاضافية المؤدية الى الشرور - الحقيقية حيث كانت جهة شريتها الاضافية قليلة في جنب خيريتها بملاحظتها مع النظام الكلي من العالم لاتعد شروراً كما صرح به المحقق الطوسي - قدس سره - حيث قال: «فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة و أما في نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً» فاللازم في حكمته هو ايجادها مع كونها خيراً غالباً.

لايقال: ان الاشكال لو كان في خلق الشرور الحقيقية، لكان الجواب عنه بأنها عدمية، فلا حاجة لها الى العلة صحيحاً أما ان كان الاشكال في أن الله تعالى لم لم يخلق العالم بحيث يكون مكان الفقدانات وجودات و كمالات،

٣٧. الميزان: ج ١٣ ص ٢٠١.

٣٨. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٧٢، تعليقة النهاية: ص ٤٢٥، بداية الحكمة:

ص ١٣٦، عدل الهی: ص ١٠٢.

و مكان الشرور خيرات، حتى لا يكون للشرور الاضافية وجود، فالاشكال بالنسبة الى الشرور الاضافية باق ولا يكون الجواب المذكور مقنعاً عنه.

لانا نقول: هذا وهم، اذ لا مجال لوجود العالم المادى بدون التضاد والتزاحم، اذ لازم الطبيعة المادية هو وجود سلسلة من النقصانات و الفقدانات والتضاد و التزاحم، لعدم قابلية المادة لكل صورة فى جميع الاحوال والشرائط، فالامريدور بين أن يوجد العالم المادى المقرون بتلك النقصانات، أو أن لا يوجد، و من المعلوم أن الحكمة تقضى أن لا يترك الخير الغالب<sup>٣٩</sup>.

الثانى: لو سلمنا أن الشرور وجودية فنقول فيها يمثل ماقلنا فى الشرور الاضافية فى الاشكال الاخير، و حاصله أن الشرور الوجودية من لوازم العالم المادى، فالامريدور بين أن يترك العالم المادى مع أن فيه خيراً غالباً أو يوجد والثانى هو المتعين.

ولذلك قال المعلم الاول وهو ارسطو - على المحكى - أن الشرور الموجودة فى العالم المادى لازمة للطبايع المادية بمالها من التضاد و التزاحم، فلا سبيل الى دفعها الا بترك ايجاد هذا العالم، و فى ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره و هو خلاف حكمته و جوده سبحانه<sup>٤٠</sup>.

و مما ذكر يظهر أن الجواب فى المسألة ليس موقوفاً على عدمية الشرور، بل لو كانت الشرور وجودية لامكن الجواب عنه بالمذكور. ثم ان خلقة الشرور بناء على وجوديتها تكون مقصودة بالتبع، اذ خلقة العالم المادى لاتمكن بدونها، و اما بناء على كون الشرور عدمية

٣٩. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٦٨.

٤٠. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٣.

فليس لها وجود حقيقة حتى يتعلق بها قصد حقيقي ولو بالتبع، نعم يتعلق بها بالعرض و المجاز باعتبار تعلقه بالمقارنات المتلازمة للاعدام و الشرور<sup>٤١</sup>.

الثالث: ان للشرور منافع و فوائد كثيرة مهمة بحيث يمكن سلب الشرية عن الشرور بملاحظتها، و لذا حكى عن المعلم الاول أن كثيراً من هذه الشرور مقدمة لحصول خيرات و كمالات جديدة، فبموت بعض الافراد تستعد المادة لحياة الآخرين، و باحساس الالم يندفع المتألم الى علاج الامراض و الافات و ابقاء حياته، الى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور<sup>٤٢</sup>.

و اليه يؤول ما ذكره الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره- من أن الموت و الشيبة يلزمان لتكامل الروح و انتقاله من نشأة الى نشأة اخرى، كما أنه لولا التزاحم و التضاد لاتقبل المادة لصورة اخرى، بل اللازم أن يكون لها في جميع الاحوال و الازمان صورة واحدة، و هو كاف للمانعية عن بسط تكامل نظام الوجود، اذ بسبب التزاحم و التضاد و بطلان و انهدام الصور- الموجودة، تصل النوبة الى الصور اللاحقة و يبسط الوجود و يتكامل، ولذا اشتهر في السنة الحكماء «لولا- التضاد ماصح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» هذا مضافاً الى تأثير الشرور في التكامل و التسابق الحضارى و الثقافى ألا ترى أنه لولا العداوة و الرقابة، لما كانت المسابقة و التحرك، و لولا الحرب لما كانت الحضارة و التقدم، و هكذا. فمع التوجه الى أن العالم الطبيعى عالم تدريج و تكامل و حركة من القوة الى الفعل و من النقص

٤١. راجع تعليقة النهاية: ص ٢٧٤.

٤٢. راجع تعليقة النهاية: ص ٢٧٣.

الى الكمال، و تلك الحركة والتدرج من ذاتيات الطبيعة المادية، و الى ان حركة العالم المادى و سوقه نحو الكمال، لاتحصل بدون التزامح و التضاد و بطلان و انهدام، بل تكون موقوفة على تلك الامور التى تسمى شروراً، يظهر فائدة الشرور و مصلحتها و بذلك ينقذ ان شرية مسمى شراً بلحاظ اضافته الى جزئى و شىء خاص لابلحاظ أوسع و الافهو خيرو ليس بشر<sup>٤٢</sup>.

و هذه الفوائد و ان أمكن المناقشة فى بعضها كفائدة موت بعض الافراد لاستعداد المادة لحياة الاخرين، لامكان أن يقال: توسعة المادة ليست بمحال، فمع التوسعة المذكورة لاموجب لموت بعض الافراد، و لكن جملة الفوائد تكفى لاثبات كون شرية الامور المذكورة اضافية جزئية و أما بلحاظ الكل فهى خير و ليست بشر.

الرابع: ان البلايا و الافات و العاهات، كثيراً ما تصلح لاعداد الكمالات المعنوية كالتوجه الى الله و الانقطاع اليه و التخلق بالاخلاق الفاضلة، بحيث لو لم تكن تلك الامور لايمكن النيل الى هذه الكمالات المعنوية. مثلاً من أصابه مرض و اقدم على العلاج، و صبر فيه، و دعا و تضرع الى الله تعالى، و رضى بما قدره له من الشفاء أو عدمه، و الصحة أو السقم، حصل له من القرب الى الله تعالى و التخلق بالاخلاق الحسنة ما لم يكن له قبل ابتلائه به، فالمرض اعد له هذا تعالى و التكامل.

و هكذا من صار فقيراً من دون تفريط فى الكسب و قنع بما فى يده و رضى بما قدر و لم يخضع لغنى طمعاً بماله حصل له ملكة المناعة و عزة النفس و نحوهما من الملكات الفاضلة، و هكذا غير ذلك من البلايا و الافات،

فانها تصلح للاعداد نحو الكمال بحسب مقتضيات الاحوال وهذا هو السر في الابتلائات والمصيبات والحوادث، ولكن يختلف حظوظ الناس منها لاختلاف معارفهم، و عباد الرحمن اكثر حظاً من غيرهم فيها و لذلك يرون تلك البلايا والحوادث جميلة، و يحمدونه على كل حال، لانهم لا يرون منه الا ما يستحق الحمد عليه و ان عميت الاعيان العادية عن رؤية جمال تلك الامور، نعم يظهر حقيقة كل ما صدر عنه تعالى في يوم القيامة لكل أحد كما نص عليه في قوله عز وجل: «يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنون ان لبثتم الا قليلا - الاسراء: ٥٢».

فهذه الامور في الحقيقة ليست شروراً بالنسبة الى من يجعلها وسيلة لاستكمال نفسه و تخلقه بالاخلاق الحسنة، و انما هي شرور بالنسبة الى من لا يستفيد منها في طريق الاستكمال، و عليه فشريتها ليست من نفسها بل من نفس من لا يستفيد منها.

فالعمدة هي كيفية الاستفادة من الاشياء سواء كانت بلايا و آفات او غيرها من النعم، فالآفات والعاهات والبلايا كالنعم والغنى والثروة والسلامة كلها من معدات الكمال.

فايجاد البلايا و الشرور ليست منافية للعدالة و - الحكمة، بل هي عين ما اقتضاه الحكمة و العدالة في - ابتلاء الناس و امتحانهم و استكمالهم كما نص عليه في كتابه الكريم: «و لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانس والثمار و بشر الصابرين\* الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انالله وانا اليه راجعون\* اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم - المهتدون - البقرة: ١٥٧-١٥٥».

الخامس: ان الاختلافات من جهة الانواع والاصناف

و الاوصاف كالسواد و البياض أو البلادة والذكاوة أو  
 النقص و التمام او الرجولية و الانوثة او الانسانية و  
 الحيوانية و غير ذلك، لاتنافى العدل، لان العدل كما  
 عرفت هو اعطاء كل ذى حق حقه، و من المعلوم أنه  
 لا حق للشئ قبل خلقته، فكل ما أعطاه الله تعالى للشئ،  
 هو فضل لا حق، وحيث ثبت أن كل ما اعطاه الله فضل،  
 فالاختلاف فيه لا يكون ظلماً، و اليه يرشد ما روى عن  
 جابر بن يزيد الجعفى حيث قال: «قلت لابی جعفر محمد بن  
 على الباقر عليهما السلام: يا ابن رسول الله انانرى الاطفال  
 منهم من يولد ميتاً و منهم من يسقط غير تام، و منهم  
 من يولد أعمى، و أخرص و أصم، و منهم من يموت من  
 ساعته اذا سقط الى الارض، و منهم من يبقى الى  
 الاحتلام، و منهم من يعمر حتى يصير شيخاً، فكيف ذلك،  
 وما وجهه؟ قال عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى اولى  
 بما يدبره من أمر خلقه منهم، و هو الخالق و المالك  
 لهم، فمن منعه التعمير، فانما منعه ما ليس له، و من  
 عمره فانما أعطاه ما ليس له، فهو المتفضل بما أعطى،  
 و عادل فيما منع، و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»<sup>٤٤</sup>.

وبالجملة فالاختلاف والتبعيض لا ينافى العدل، نعم  
 لقائل أن يسأل عن حكمة ذلك، و لكن الجواب عنه واضح،  
 لانه لولا الاختلافات لما وجد العالم المادى، و النظام  
 الاجتماعى، مع ان خلقه العالم المادى، والنظام الاجتماعى  
 مقصود، لكونه راجعاً، اذ لو كان المعيار هو التساوى،  
 لزم أن لا يوجد الا شئ واحد، و هو لغو، و  
 ليس بمقصود و لا يصدر منه، كما أنه لو كان المعيار  
 هو التساوى فى النوع لزم أن لا يوجد الا الانسان مثلاً،



فلا يمكن له أن يعيش، إذ لا شيء آخر، حتى يتغذى به أو يأوى إليه، أو يتلبس به.

و أيضاً لو كان جميع افراد الانسان ذكوراً أو أناثاً فقط، لانقرض نسل الانسان، لعدم امكان التوالد و التناسل، ولو كان الناس فى الفكر والذوق والاستعداد متساوين، لاختلت الامور التى لا يوافق مذاقهم و لو كان الناس فى الاشكال و الالوان و جميع الخصوصيات متحدين لما تعارفوا.

فالاختلافات من مقومات العالم المادى، و النظام الاجتماعى.

لا يقال: نعم، و لكن بقى السؤال لافراد النساء مثلاً، بأن الله تعالى لم جعلنى من الاناث، و لم يجعلنى من الرجال، لانا نقول: لو عكس الله تعالى يعنى جعلها من الرجال و جعل غيرها من النساء لما ارتفع السؤال، لان لمن جعلها من النساء أن يكرر ذلك السؤال، فلا فائدة فى التبديل كما لا يخفى.

السادس: ان علة النقص فى المعلولين، قد تكون من جهة ظلم الظالمين المتجاوزين المختارين فى أعمالهم، أو من جهة جهل الاباء و الامهات بأداب النكاح و سننه، و شرائط التوالد و التناسل، و كيفية التغذية و حفظ الصحة، أو من جهة سوء أفعالهم، أو غير ذلك من المؤثرات الاختيارية.

و من المعلوم أن الله تعالى برىء عن ظلم الظالمين و نهاهم عنه و أكده، و فرض منعمهم على كافة الناس و يعاقبهم فى الآخرة، و هكذا أرشد الاباء و الامهات، بتشريع الاحكام و السنن، و الاداب الشرعية، و أيضاً حذر الناس عن العصيان و ارتكاب المعاصى، و الاعمال السيئة لتطيب أولادهم و أحفادهم.

فما ينبغي أن يفعله الله لم يتركه، بل أتى به حق الاتيان، و انما التقصير من ناحية الناس كما لا يخفى. لا يقال: ان المعلولين لا يتمكنون من الاستكمال، لانهم لعلتهم عاجزون عن اتيان الاعمال الصالحة، بمثل ما أتى به غيرهم فلا وجه لخلقهم.

لانا نقول: ان التكليف ليس الا بمقدار طاقتهم، فاذا أتوا بالاعمال بهذا المقدار، تمكنوا من الاستكمال بما أتوا به و الله تعالى رؤوف بالعباد. هذا مضافاً الى أن الصبر على العلة و النقص يوجب ازدياد الكمال و الثواب و الحسنات فقد روى في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد»<sup>٤٥</sup>.

و كم من معلول نال المقامات العالية و الشامخة، لعلو همته و نشاطه، فعلى المعلولين أن لا يتركوا السعى نحو الكمال بمقدار الطاقة، و على الناس أن يساعدهم فى هذا المجال، و لا يهملوهم، فانهم اخوانهم و المسلم يهتم بامور المسلمين.

السابع: انه قد يكون بعض الشرور لمكافأة الكفار و عذابهم، كما نص عليه فى حق الهالكين من الامم السابقة بقوله: «و ما كنا مهلكى القرى الا و أهلها ظالمون - القصص: ٥٩»، «الم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم و أرسلنا السماء عليهم مدراراً و جعلنا الانهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم و أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين - الانعام: ٦» بل يدل بعض الايات الكريمة على أن المصيبات كالقحط و الغلاء و الشدائد و نحوها

تعرض الاقوام والافراد من جهة سوء اختيارهم، و التغيرات السيئة فى أنفسهم، كقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١» و قوله تعالى: «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير- الشورى: ٣٠» فمثل هذه الآية خطاب الى الاجتماع أو الافراد، و تدل على أن بين المصائب، كالقحط و الغلاء و الوباء و الزلازل و المرض والضيق و غير ذلك، من المصيبات و الشدائد، و بين أعمال الانسان ارتباط خاص، فلو جرى الانسان أو المجتمع الانسانى على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد و العمل، نزلت عليهم الخيرات، و فتحت عليهم البركات، و لو أفسدوا افسد عليهم، و هذه سنة الهية، الا أن ترد عليه سنة للابتلاء أو الاستدراج، فينقلب الامر قال تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا و قالوا قد مس آباءنا السراء و الضراء فأخذناهم بغتة و هم لا يشعرون - الاعراف: ٩٥» قوله «حتى عفوا» أى كثروا عدة أو عدة و أصله الترك، أى تركوا حتى كثروا، و منه اعفاء اللحي.

و كيف كان فالمكافأة و العذاب و التنبه من علل وجود المصيبات، كما هو صريح الايات المذكورة و غيرها، بل الروايات منها صحيحة فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ما من نكبة تصيب العبد الا بذنب و ما يعفو الله عنه اكثر»<sup>٤٦</sup>.

و صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أما انه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض الا بذنب، و ذلك قول الله عزوجل فى

كتابه: «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم و يعفوا عن كثير، ثم قال و ما يعفو الله اكثر مما يؤاخذ به»<sup>٤٧</sup>.

ثم لا يخفى عليك أن البلايا في حق الانبياء والائمة المعصومين و الاولياء، ليست مكافأة بل لارتفاع شأنهم، كما نص عليه في صحيحة على بن رئاب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم» أرأيت ما أصاب علياً و أهل بيته عليهم السلام من بعده، أهو بما كسبت أيديهم، و هم أهل بيت طهارة معصومون؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يتوب الى الله و يستغفر في كل يوم و ليلة مائة مرة من غير ذنب، ان الله يخص أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب»<sup>٤٨</sup>.

و في المروى عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «ذكر عند أبي عبد الله عليه السلام البلاء و ما يخص الله به المؤمن، فقال: سئل رسول الله صلى الله عليه و آله من أشد الناس بلاء في الدنيا، فقال: النبيون ثم الامثل فالامثل، و يبتلى المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن أعماله، فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلاؤه و من سخط ايمانه و ضعف عمله قل بلاؤه»<sup>٤٩</sup>.

بل ابتلاء الاولياء بالشدائد و المصيبات كثير جداً و كلما اشتد ايمان المؤمن كثر بلاؤه كما ورد في الحديث «ان الله عزوجل اذا أحب عبداً غثه بالبلاء

٤٧. نور الثقلين: ج ٤ ص ٥٨١ نقلا عن الكافي.

٤٨. نور الثقلين: ج ٤ ص ٥٨١ نقلا عن الكافي.

٤٩. تفسير الميزان: ج ٥ ص ١٣ نقلا عن الكافي.

غثاً»<sup>٥٠</sup> و السر فيه أن المكافأة تنشأ من غضبه تعالى، و ابتلاء الاولياء ينشأ من رحمته، و رحمته غلبت غضبه، فلا تغفل، فالانبياء والاولياء ممن ليس لهم اكتساب سوء، كانوا خارجين عن قوله: «و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» تخصصاً، فلا مكافأة و لا عذاب لهم، و انما ما ورد عليهم لاعلاء شأنهم و قربهم اليه تعالى.



## ٥- عقيدتنا في التكليف

نعتقد أنه تعالى لا يكلف عباده الا بعد اقامة الحجة عليهم، ولا يكلفهم الا مايسعهم، و ما يقدرون عليه، و ما يطيقونه، و مايعلمون، لانه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم (١).

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف أشار الى بعض شرائط المكلف (بفتح اللام) من القدرة على الفعل فتكليف العبد بما لا يطاق كالطيران من دون وسيلة لا يصدر عنه تعالى، و من امكان العلم بالتكليف او قيام الحجة عليه و أما ما لا سبيل له الى العلم به، او الحجة عليه، من دون حرج أو مشقة، فلا يصدر التكليف به عنه تعالى أيضاً، كل ذلك لنفى الظلم عنه فان التكليف بدون القدرة أو مع الجهل به جهلاً قصورياً ظلم، والظلم لا يصدر عنه، لما تقدم من انه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن. ثم ان المراد من قوله وما يعلمون هو ما يمكن ان يحصل له العلم، والا فتعليق التكليف بالعلم به لا يخلو عن اشكال، كما قرر في محله، اللهم الا ان يريد أنه لا يتنجز التكليف في حقه الا بمقدار الذي علم به، و أما ما زاد عنه فلا تنجز له، هذا كله شرائط المكلف (بفتح اللام) و أما شرائط نفس التكليف من انتفاء المفسدة فيه، و تقدمه على وقت الفعل و غير ذلك، فلم يشر اليه لانه واضح.

نعم سيأتى (فى ٨ - عقيدتنا فى أحكام الدين) بعض شرائط التكليف كلزوم كونه مطابقاً لما فى الافعال من المصالح و المفسد، كما أن شرائط المكلف (بكسر اللام) من لزوم كونه عالمياً بصفات الفعل، من كونه حسناً أو قبيحاً، ومن لزوم كونه قادراً على ايصال الاجر اللائق الى العاملين، و غير ذلك ليست مذكورة لوضوحها. ثم ان التكليف سمي تكليفاً بلحاظ احداث الكلفة، و ايقاع المكلف فيها، و لعله لذا عرفه العلامة الحلى - قدس سره - بأنه بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة<sup>١</sup> و احترز بقيد المشقة، عما لا مشقة فيه، كأكل المستلذات، والظاهر من كلامه أنه جعل الكلفة فى متعلق التكليف، ولذا احترز عن مثل أكل المستلذات، و أما ان اريد من الكلفة هو جعل المكلف فى قيد التكليف، فلا يلزم أن يكون فى متعلقه مشقة، بل فى مثل المذكور أيضاً يحدث الكلفة، بصيرورته مقيداً بفعله مع أنه فى فسحة قبل التكليف بالنسبة الى ترك أكل المستلذات فافهم.

ثم ان التكليف من العناوين المنتزعة من صيغة الامر وما شابهها، اذا سيقّت لاجل البعث والتحرك، لا للدواعى الاخر. قال المحقق الاصفهاني - رحمه الله - : «ان الصيغة وما شابهها اذا سيقّت لاجل البعث والتحرك، فينتزع منها عناوين مختلفة، كل منها باعتبار خاص، و لحاظ مخصوص، فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، والتحرك بلحاظ التسبب بالصيغة مثلاً الى الحركة نحو المراد، والايجاب بلحاظ اثبات المقصود عليه، والالزام بلحاظ جعله لازماً و قريناً



أما الجاهل المقصر في معرفة الاحكام و التكالييف فهو مسؤول عند الله تعالى ومعاقب على تقصيره، اذ يجب على كل انسان أن يتعلم مايجتاج اليه من الاحكام الشرعية(٢).

بحيث لا ينفك عنه، والتكليف بلحاظ احداث الكلفة و ايقاعه فيها، والحكم بلحاظ اتقان المطلوب، والطلب بلحاظ ارادته القلبية، او الكشف عنها حقيقة أو انشاء، و عنوان الامر بلحاظ كون البعث من العالى»<sup>٢</sup>.

(٢) قال الشيخ الاعظم الانصارى -قدس سره-: «أما وجوب اصل الفحص و حاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه:

الاول؛ الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة.

الثانى؛ الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر، والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم و تحصيل الفقه، و الذم على ترك السؤال.

الثالث؛ ما دل على مؤاخذة الجاهل والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب. مثل قوله صلى الله عليه و آله - فيمن غسل مجدوراً<sup>٣</sup> أصابته جنازة فكَز<sup>٤</sup> فمات -: «قتلوه قتلهم الله، الا سألوا؟ ألا يمموه؟» و قوله - لمن أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء -: «ما كان أسوء حالك لومت على هذه

٢. نهاية الدراية: ج ١ ص ١٥١.

٣. المجذور: من به الجدرى و هو مرض يسبب بثوراً حمراً بيض الرؤوس تنتشر فى البدن و تنقيح سريعاً و هو شديد العدوى أى الفساد و السراية.

٤. أى أصابه الكزاز و هوداء أو رعدة من شدة البرد.

الحالة» ثم أمره بالتوبة، و غسلها، وما ورد في تفسير قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» من أنه يقال للعبد يوم القيمة: هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ و ان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟ - الى أن قال الشيخ الاعظم: الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام - الى أن قال: كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً، و مناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر. ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة و عدم معذوريته في تركه، مستنديين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا الى أنه شك في المكلف به، هذا كله مع أن في الوجه الاول و هو الاجماع القطعى كفاية»<sup>٥</sup>.

و حاصله أن الجاهل المقصر سواء علم بأصل التكليف، و شك في المكلف به، و جهل به، كما هو كذلك نوعاً - اذ المكلف اذا التفت الى أنه لم يخلق مهملًا ولم يترك سدى، فضلاً عن أن آمن بالاسلام و تدين به، علم اجمالاً بتكاليف كثيرة فعلية - أولم يعلم بشيء، لم يكن معذوراً، فان عليه أن يفحص، ولا مجال للاخذ بالبراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فان البيان موجود، و انما هو لم يرجع اليه، و لذا لم تقبح مؤاخذه الجاهل المذكور في الصورتين بالادلة الاربعة المذكورة، التى أشار اليها الشيخ - قدس سره - و هذا كلام حسن، و ان كان فى التمسك بالاجماع مع وجود الدليل العقلى والشرعى مناقشة، لانه من المحتمل أن يكون مستندهم

و نعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده، و يسن لهم الشرائع، و ما فيه صلاحهم و خيرهم، ليدلهم على طرق الخير والسعادة الدائمة، و يرشدهم الى ما فيه الصلاح، و يزرعهم عما فيه الفساد و الضرر عليهم و سوء عاقبتهم، و ان علم أنهم لا يطيعونه، لان ذلك لطف و رحمة بعباده، و هم يجهلون أكثر مصالحهم، و طرقها في الدنيا والاخرة، و يجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر و الخسران.

والله تعالى هو الرحمن الرحيم بنفس ذاته، و هو من كماله المطلق، الذي هو عين ذاته، و يستحيل أن ينفك عنه (٣).

هو الدليل العقلي، أو الشرعي، فلا يكشف عن شيء آخر.

ثم ان الظاهر من بعض الادلة المذكورة، سيما الادلة الدالة على مؤاخذة الجاهل، أن السؤال و العقاب على ترك الواقع لاعلى ترك التعلم، ولذا قال في الحديث: «هلا تعلمت حتى تعمل؟» و اليه أشار الشيخ - قدس سره - حيث قال: «لكن الانصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث، الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة، انتهى»<sup>٦</sup>.

و عليه فما ذهب اليه صاحب المدارك و من تبعه، من أن العلم واجب نفسى، و العقاب على تركه من حيث هو لامن حيث افضائه الى المعصية، أعنى ترك الواجبات، و فعل المحرمات المجهولة تفصيلاً مشكل، بل غير صحيح، فلا يعاقب من خالف الواقع الا عقوبة واحدة على مخالفة الواقع، و مما ذكر يظهر ما في ظاهر عبارة المصنف هنا من أن العقاب على تقصير الجاهل المقصر في ترك التعلم، لاعلى ترك الواقع، فتدبر جيداً.

(٣) أراد بذلك بيان معنى وجوب اللطف الذي هو

الكبرى الكلية لتكليف العباد بما فيه الصلاح و غيره مما يكون مصداقاً للطف و الرحمة، و حاصله كما سيصرح به فى الفصل الثانى من الكتاب، أن معنى الوجوب فى ذلك هو كمعنى الوجوب فى قولك انه واجب الوجود (أى اللزوم و استحالة الانفكاك) و ليس معناه أن احداً يأمره بذلك، فيجب عليه أن يطيعه - تعالى عن ذلك - فانه لا يناسب علو مقامه، و ذلك لان اللطف و هو الرحمانية و الرحيمية بالعباد، ناش عن كماله المطلق، الذى هو عين ذاته، ولا ينفك عنه، ولا حاجة الى وراء ذاته فى افاضة اللطف الى غيره، فاذا كان المحل قابلاً و مستعداً لفيض الجود و اللطف، فمقتضى كونه كمالات مطلقاً هو لزوم افاضة ذلك، اذ لا يخل فى ساحة رحمته ولا نقص فى جوده و كرمه، ولا جهل له بالمستحق، هذا، مع أن المحل قابل الاستفاضة، و بهذا الاعتبار نقول: ان اللطف واجب لا باعتبار انه محكوم بحكم أحد من خلقه.

و عليه فيؤول وجوب اللطف الى لزومه، و استحالة انفكاكه، كما صرح به المصنف هنا، و أما ما ذهب اليه العلامة الحلى - قدس سره - من أنه لا نعى بوجوبه عليه، حكم غيره عليه، بل وجوب صدور منه نظراً الى حكمته، وقد بينا أن القبح عقلى لا سمعى<sup>٧</sup> فالظاهر أن المراد منه هو الحكم العقلى بوجوب الصدور منه، وهو بظاهره لا يرفع اشكال بعض أهل السنة و غيرهم، من أنه لا يجب على الله تعالى شىء<sup>٨</sup>. اللهم الا أن يقال: ان المراد من الحكم العقلى هو ادراك ضرورة صدوره منه، و عليه فيرجع ما ذهب اليه العلامة، الى ما ذهب اليه الحكماء، كما

٧. كشف الفوائد: ص ٦٨.

٨. كما نسب اليهم المحقق الطوسى فى قواعد العقائد. راجع كشف الفوائد: ص ٦٨.

أشار إليه المصنف. قال المحقق اللاهيجي: «ان تشنيع المخالفين في وجوب شيء على الله و استبعادهم، ناش عن قلة تدبرهم في مراد القوم من وجوب شيء بحكم العقل عليه تعالى، فان مرادهم منه أن كل فعل من شأنه استحقاق مذمة فاعله لايفعله الله ولا يصدر منه تعالى، وهكذا كل فعل حسن لو أخل به غيره استحق المذمة فهو تعالى منزّه عن الاخلال به، و أما منع تصور الذم بالنسبة اليه تعالى فهو مجرد تهويل، لان الذم مقابل المدح، والمدح مرادف أو مساو للحمد، و هو واقع في حقه، فما لايعقل هو استحقاق الذم بالنسبة اليه تعالى لاتصور الذم»<sup>٩</sup>.

و يظهر مما ذكره المحقق اللاهيجي قدس سره - في تصوير وجوب شيء عليه تعالى، أن الحكم العقلي ليس بمعنى أمر العقل حتى يستبعد في حقه تعالى، و يقال كيف يمكن أن يكون هو تعالى منقاداً لأمر العقل مع أنه مخلوق من مخلوقاته، فلو انقاد لأمر العقل ونهيه لزم حاكمية العقل المخلوق، على خالقه، بل معناه ادراك ضرورة صدوره عنه و كونه منزهاً عن الاخلال به، هذا. ثم انه اجيب عن الاشكال أيضاً، بما حاصله أن المراد من العقل ليس هو عقل الانسان، بل عقله تعالى، فالله تعالى هو الذي عقل الكل، و عقله يحكم بذاك، فلا يلزم حاكمية العقل المخلوق عليه، و رده بعض المحققين بأن الجواب المذكور جواب يصلح لاقتناع العامة، ولكن الاشكال فيه أن التعدد في ذاته تعالى غير متصور، فليس فيه قوة باسم العقل، و قوة أخرى متفاداة لحكم العقل، فالجواب يؤول في الواقع الى تشبيهه تعالى

بخلقه فى نسبة العقل اليه، مضافاً الى أن شأن العقل هو درك المفاهيم، و المفاهيم من قبيل العلوم الحسولية، فلا تناسب علمه تعالى، فان علمه من قبيل العلم الحسورى، كما أن شأن العقل ليس هو الامر والنهى، فلا يتصور حاكمية عقله تعالى و أمريته<sup>١٠</sup>.

وفى الجواب والرد كليهما نظر، أما الرد فبأن التعدد الاعتبارى يكفى فى تصوير الحاكم والمحكوم، كما أنه يكفى فى تصوير العالم والمعلوم، مع اتحادهما فى ذاته تعالى، و مما ذكر يظهر أنه لا تشبيه ولا تنظير فى صفاته بمخلوقاته بعد كون صفاته عين ذاته، والتعدد بالاعتبار، هذا. مضافاً الى أن حمل «عقل»، كحمل «عالم» عليه تعالى فى الحاجة الى تجريده عما يشوبه من خصوصيات الممكنات، من الحاجة الى المبادئ و المقدمات، ومن كونه كيفاً أوفعلاً حادثاً للنفس وغيرهما من الامور التى تكون من خصوصية مصاديقهما فهو تعالى عالم بالعلم الحسورى و عاقل و مدرك بالعلم الحسورى. و أما الجواب فبأن مرادهم من العقل هو مطلق العقل لاختصاص عقله تعالى، فاختصاص العقل به أجنبى عن مرادهم، هذا مضافاً الى ما اشير اليه من أن شأن العقل هو الدرك، لا الامر والنهى، و كيف كان فذاته الكامل لا يقتضى الا النظام الاحسن، ومن المعلوم أن القبيح لا يناسب ذاته الكامل، والمناسبة والسنخية من أحكام العلية، فيمتنع صدور القبيح أو ترك الحسن منه تعالى، من جهة اقتضاء ذاته و صفاته، لامن جهة تأثيرالعوامل الخارجية فيه تعالى، من حكم عقلى، أو عقلائى بوجود صدورالحسن، وترك القبيح، مع أنه لاينفعل من شىء.

و عليه فمقتضى كمال ذاته هو لزوم افاضة اللطف منه للعباد، و منه التكليف، اذ عدم التكليف اما من جهة الجهل أو من جهة النقص في الجود والكرم، أو من جهة العجز، أو من جهة البخل، أو من جهة عدم المحبة بالكمال والنظام الاحسن، و كل هذه مفقودة في ذاته تعالى، والا لزم الخلف في كونه صرفاً في العلم والكمال والقدرة وفي كونه عالماً بنفسه و بكماله و آثاره و محباً له، فلا عامل لترك التكليف، و فرض ترك التكليف حينئذ يستلزم ترجيح المرجوح و هو محال، لرجوعه الى ترجح من غير مرجح.

ثم لا يذهب عليك أن الطريق الذي سلكه المصنف في اثبات اللطف والرحمة، أولى مما سلكه أهل الكلام من أن كل مقرب الى الطاعة، و مبعد عن المعصية لطف، و هو واجب في حكمته، لان الاهمال به نقض للغرض، و هو قبيح كمن دعا غيره الى مجلس للطعام، و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال، لا يجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعي غرض صحيح في دعوته، يجب عليه استعمال التأدب المذكور، تحصيلاً لغرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و انما قلنا طريق المصنف أولى من طريق أهل الكلام، لان محصل الطريق المختار، هو امتناع انفكاك اللطف و التكليف، لا وجوب صدور التكليف عليه تعالى، و من المعلوم أن تعبير امتناع انفكاك اللطف والتكليف أبعد عن الاشكال المذكور، من أنه محيط على كل شيء، فكيف يقع تحت حكم عقلي أو عقلائي، ويتأثر منه، و ان امكن الجواب عن الاشكال مع تعبير الوجوب

ولا يرفع هذا اللطف و هذه الرحمة ان يكون العباد متمردين على طاعته، غير منقادين الى اوامره و نواهيه (٤).

أيضاً، بما عرفت من أن المراد من الوجوب العقلي، هو ادراك الضرورة وامتناع التكليف أيضاً.

هذا مضافاً الى أن حاصل الطريق المختار، أن الانسان لا يتمكن من معرفة مصالحه و مفسده، و كيفية سلوكه نحو الكمال الا باللطف والتكليف، و هو أولى مما ذكره أهل الكلام، من أن الانسان يصير بالتكليف مقرباً الى المصالح و مبعداً عن المفساد، اذ مقتضاه كما صرح به في المثال المذكور، أن الانسان مع قطع النظر عن التكليف يكون متمكناً من السلوك نحو الكمال، وانما لا يسلكه الا بالتكليف، مع أن المعلوم خلافه، اذ الانسان لا يقدر بدون التكليف والارشاد الشرعي، من السلوك نحو الكمال، وكم من فرق بينهما.

(٤) لان الدلالة على طرق الخير والارشاد الى ما فيه الاصلاح، والزجر عما فيه الفساد والضرر، لطف و رحمة في حق العباد، و يقتضيه ذاته الكامل، والتمرد و عدم الاطاعة من العباد، لا يخرج الدلالة والارشاد عن كونها لطفاً و رحمة، هذا، مضافاً الى أن الدلالة و الارشاد، توجب اتمام الحجة عليهم بحيث لا يبقى لهم عذر في المخالفة والتمرد.

لا يقال ان العقل يكفي لتمييز المصالح عن المفساد، لانا نقول ليس كذلك، لمحدودية معرفة الانسان في ما يحتاجه من الامور الدنيوية، فضلاً عن المعنويات، والعوالم الاخرى كالبرزخ والقيامة، فالانسان في معرفة جميع المصالح والمفاسد و طرق السعادة والشقاوة



يحتاج الى الدلالة والارشاد الشرعى ولا غنى له عنه.  
و مما ذكر ينقدح أنه لا مجال أيضاً لدعوى كفاية  
الفطرة، فانها محتاجة الى الاثارة والتنبيه بواسطة  
الدلالة المذكورة و بدونها لا تكفى لذلك كما لا يخفى.



## ٤- عقيدتنا في القضاء والقدر

ذهب قوم، و هم المجبرة، الى أنه تعالى هو الفاعل لأفعال المخلوقين فيكون قد أجبر الناس على فعل المعاصي، و هو مع ذلك يعذبهم عليها، و أجبرهم على فعل الطاعات و مع ذلك يثيبهم عليها، لانهم يقولون ان أفعالهم فى الحقيقة أفعاله، وانما تنسب اليهم على سبيل التجوز، لانهم محلها، و مرجع ذلك الى انكار السببية الطبيعية بين الاشياء، و أنه تعالى هو السبب الحقيقى لا سبب سواه.

و قد أنكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، اذ ظنوا أن ذلك هو مقتضى كونه تعالى هو الخالق الذى لا شريك له، و من يقول بهذه المقالة فقد نسب الظلم اليه، تعالى عن ذلك (١).

---

(١) و من المجبرة، الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار السببية و انحصار السبب فى الله تعالى، و قالوا ان النار مثلا لا تحرق شيئا، بل عادة الله جرت على احراق الثوب المماس بها، مثلا من دون مدخلة للنار فى الاحراق.

و على هذا الاساس المزعوم ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى، من دون دخل للعباد، نعم يطلق على أفعال العباد عنوان المكسوب، لمقارنة مجرد الارادة و عدمها معها، و هو الفارق عندهم بين الفعل الاختيارى والاضطرارى.

والذى أوجب هذا الزعم الفاسد فيهم، هو عدم درك معنى التوحيد الافعالى، وتخيّلوا أنه لا يمكن الجمع

بين التوحيد الافعالى و سببية الاشياء.  
وفيه أولاً: أن انكار السببية والعلية خلاف الوجدان،  
فانا نرى أنفسنا علة ايجادية بالنسبة الى التصورات  
والتفكرات الذهنية و نحوها من أفعال النفس، لان هذه  
الامور مترشحة عن النفس و متوقفة عليها من دون  
العكس وليس معنى السببية الا ذلك، والوجدان أدل دليل  
على ثبوت السببية والعلية فلا مجال لانكارها.

و ثانياً: أن التزاحم المشاهد بين الماديات مما  
يشهد على وجود رابطة العلية والتأثير والتأثر بالمعنى  
الاعم فيها، والا فلامجال لذلك، اذ المفروض أنه لا تأثير  
لها، وارادته تعالى لا تكون متزاحمة، لعدم التكثر فى  
ذاته، والمفروض أنه لا دخل لغيره تعالى فى السببية،  
فالتزاحم ليس الا لتأثير الماديات بعضها فى بعض، و  
يؤيده التغييرات الحاصلة فى نفس العناصر، فانها  
تكشف عن كون المؤثرات تلك العناصر، و الا فلا وجه  
لهذه التغييرات والتحويلات.

و ثالثاً: بأن النصوص الشرعية تدل على وجود  
الرابطة السببية، كقوله تعالى: «فأرسلنا اليها روحنا  
فتمثل لها بشراً سوياً \* قالت انى اعوذ بالرحمن منك  
ان كنت تقياً \* قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاماً  
زكياً - مريم: ١٩-١٧» حيث نسب التمثل و هكذا هبة  
الغلام الى الروح.

و كقوله عز وجل: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم -  
التوبة: ١٤» اذ أسند عذاب الكفار الى أيدي المؤمنين  
و غير ذلك من الايات، فلا وجه لانكار السببية، و أما  
توهم المنافاة بينها و بين التوحيد الافعالى فهو مندفع،  
بأن السببية المذكورة ليست مستقلة حتى تنافيه، بل  
هى السببية الطولية، و هى منتهية اليه تعالى فى عين

كونها حقيقية، نعم يختص بالله تعالى السببية الاستقلالية، و هو المراد من قولهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى.

وبالجملة فكما أن وجود المخلوقين لا ينافي مع التوحيد الذاتى، لان وجودهم منه تعالى وفى طول وجوده، كذلك تأثيرهم فى الاشياء لا ينافي حصر المؤثر الاستقلالى فيه تعالى، كما يقتضيه التوحيد الافعالى، لان تأثيرهم باذنه تعالى و ينتهى اليه، ولذلك قال العلامة الطباطبائى -قدس سره- انتساب الفعل الى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافي انتسابه الى غيره من الوسائط، والانتساب طولى لا عرضى<sup>١١</sup>.

فالعبادهم المباشرون للافعال و كانت الافعال أفعالا اختيارية لهم، لقدرتهم على تركها وتمكنهم من خلافها، والافعال مستندة اليهم بالحقيقة، و معذلك لا يكونون مستقلين فى الوجود والفاعلية، بل متقومون به تعالى، و ليس هذا الا لكونهم فى طول وجود الرب المتعال، و منه ينقذ فساد ما استدلوا به على مختارهم، بأن التأثير مستند الى قدرة الله تعالى دون العباد، والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالى باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء، لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، و أما بطلان التالى فلانه لو أراد الله ايجاده و أراد العبد اعدامه، فان وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين، وان وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح<sup>١٢</sup>.

١١. نهاية الحكمة: ص ٢٦٧.

١٢. راجع شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٥٩ الطبعة الحديثة - كشف الفوائد: ص ٦٥ - قواعد المرام: ص ١٥٩.

و ذلك لما عرفت من أن قدرة العبد فى طول قدرة الرب و باذنه و ارادته، ومن المعلوم أن ما يكون كالظل للشئ و طوراً له، لا يمكن أن يعارض ذا الظل، وعليه فلو أراد الله تعالى فعلاً تكويناً لوقع ارادته ولو لم يرده العبد، لقوة قدرته و ارادته دون العكس، و لعل اليه يؤول ما أشار اليه المحقق الطوسى - قدس سره - فى متن تجريد الاعتقاد حيث قال: «و مع الاجتماع يقع مراده تعالى».

ان قلت: ربما يقع الفعل عن العبد على خلاف ارادته تعالى، ككفر الكفار و عصيان العصاة، مع أنه تعالى لا يريد الكفر والعصيان.

قلت: انه تعالى فى مثل ما ذكر لا يريد تكويناً الا ما اختاره العباد، فما وقع عن العباد لا يخرج عن ارادته و ان منعمهم و زجرهم عنه تشريعاً، ففى نظائر ما ذكر لا يغلب ارادة الكفار والعصاة على ارادته تعالى، بل هو المرید لفعل العبد عن اختياره و ارادته لا جبراً وبدون الاختيار، كما نص عليه قوله عزوجل: «وما تشاؤون الا أن يشاء الله - الدهر: ٣٠».

اذ الاية المباركة فى عين كونها فى مقام اثبات المشيئة له تعالى، أثبت المشيئة للانسان أيضاً، و ليس هذا الا الطولية المذكورة، و يؤيدها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله «ان الله يقول يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بارادتي كنت أنت الذى تريد لنفسك ما تريد»<sup>١٣</sup>.

فالقول بمعارضة ارادة العباد مع ارادة الله تعالى، لا يوافق الطولية، بل مناسب مع الارادة الاستقلالية، و

هى ممنوعة عندنا.

و رابعاً: ان دعوى الجبر وعدم الاختيار لايساعدها الوجدان، ضرورة أنا ندرك بالعلم الحضورى قدرتنا على ايجاد الافعال مع التمكن من الخلاف، نحن نقدر على التكلم مثلاً و نتمكن من تركه، و هكذا، والوجدان أدل دليل على وجود الاختيار فينا، اذ لاخطأ فى العلم الحضورى.

لا يقال: ان الارادة ليست باختيارية، لانبعاثها عن الاميال الباطنية التى ليست تحت اختيارنا، بل تكون متأثرة عن العوامل الطبيعية الخارجية، فلا مجال لاختيارية الافعال، لانا نقول: ان هذه الاميال معدة لاعلة، فالارادة مستندة الى الاختيار، و يشهد لذلك امكان المخالفة للاميال المذكورة، كترك الاكل والشرب، لغرض الهى فى شهر رمضان، مع أن الاميال موجودة، و ليس ذلك الا لوجود الاختيار، هذا مضافاً الى أن حصول التردد والشك عند بعض الاميال، بالنسبة الى الفعل أو الترك فى بعض الاوقات، بحيث يحتاج الترجيح الى التأمل والاختيار، شاهد آخر على أن الاميال ليست سالبة للاختيار.

و مما ذكر يظهر ما فى توهم أن المؤثر التام فى الارادة هو الوراثة، أو عوامل المحيط الاجتماعى، ولا مجال للاختيار، و ذلك لما عرفت من أن تلك الامور لا تزيد على الاعداد، ولا توجب أن تترتب عليها الارادة، ترتب المعلول على العلة، بل غايتها هو الاقتضاء، بل الارادة تحتاج الى ملاحظة الانسان، الشىء الذى تقتضيه العوامل المحيطية، أو الوراثة، و فائدتها و ضررها، ثم تزاممهما مع ساير الاميال والموجبات، ثم الترجيح

بينها، فالارادة مترتبة على اختيار الانسان<sup>١٤</sup>.  
 فالمؤثر في الافعال ارادتنا باختيارنا، فمن أنكر  
 الارادة والاختيار، أنكر ما يقتضيه الوجدان، قال  
 أبو الهذيل: «حمار بشر أعقل من بشر»<sup>١٥</sup> و لعله لان  
 الحمار عند رؤية الحفرة لا يدخل فيها، بل يمشى مع  
 الاختيار، فكيف يكون الانسان في أفعاله بلا اختيار؟.  
 وقد يتخيل الجبر بتوهم أن الجبر مقتضى علمه  
 تعالى بالامور من الازل، و غاية تقريبه أن الله تعالى  
 علم بكل شيء من الازل، فحيث لا تبديل ولا تغيير في  
 علمه الذاتى، فما تعلق العلم به في الازل يقع في  
 الخارج، طبقاً لما علمه من دون اختيار، و الا فلا يكون  
 علمه علماً، فمن كان في علمه تعالى عاصياً لا يمكن أن  
 يصير مطيعاً.

ولكن الجواب عنه واضح، حيث ان العلم الذاتى لا  
 يسلب الاختيار عن المختار، فمن كان في علمه عاصياً  
 بالاختيار يصير كذلك بالاختيار، والا لزم أن يكون علمه  
 جهلاً وهو محال.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المتكلمين من  
 الاشاعرة، أن مجرد مقارنة الارادة في أفعالنا مع الفعل  
 الصادر عن الله تعالى، يكفى في تسمية الفعل  
 بالمكسوب، مع أنه كما ترى، اذ لا أثر للارادة على  
 المفروض في الفعل، ولذا قال في قواعد المرام: «فأما  
 حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى»<sup>١٦</sup>.

و خامساً: ان التوالى الفاسدة لهذا القول كثيرة،  
 منها امتناع التكليف، لان الناس غير قادرين، والتكليف

١٤. راجع اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٧٣ - ١٥٤، و آموزش عقائد: ج ١ ص ١٢٥.

١٥. اللوامع الالهية: ص ٣٥.

١٦. قواعد المرام: ص ١١٠.



بما لا يطاق قبيح، و منها لغوية ارسال الرسل والانبياء، لان اتباعهم ليس تحت قدرتهم، و منها عدم الفائدة فى الوعد والوعيد، لان المفروض عدم دخالة الناس فى الافعال، و منها أنه لا معنى للمدح والذم بالنسبة الى أفعال العباد، لعدم دخالتهم فيها أصلاً.

كما حكى عن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال فى الجواب عن السؤال عن الجبر: «لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والامر والنهى والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمداً - الحديث»<sup>١٧</sup>.

وقد روى عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أنه سأل عنه أبوحنيفة عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال: ان أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل، اما أن تكون من الله تعالى خاصة، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصة، فلو كانت من الله تعالى خاصة، لكان أولى بالحمد على حسننها، والذم على قبحها، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها، والذم عليهما جميعاً فيها، (لان المفروض أنهما مستقلان فيها) و اذا بطل هذان الوجهان، ثبت أنها من الخلق، فان عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك، و ان عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المغفرة»<sup>١٨</sup>. و ظاهره أن مباشرة الافعال من الانسان وهو لا يمكن الا بالاختيار، و هو المصحح للعقاب والعفو كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً الى أن الفكر الجبرى يؤدى الى

١٧. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٣.

١٨. كتاب تصحيح الاعتقاد: ص ١٣.

و ذهب قوم آخرون و هم «المفوضة» الى أنه تعالى فوض الافعال الى المخلوقين و رفع قدرته و قضاءه و تقديره عنها، باعتبار أن نسبة الافعال اليه تعالى تستلزم نسبة النقص اليه و ان للموجودات اسبابها الخاصة و ان انتهت كلها الى مسبب الاسباب والسبب الاول و هو الله تعالى.

و من يقول بهذه المقالة فقد اخرج الله تعالى من سلطانه و أشرك غيره معه في الخلق (٢).

رفض المسؤولية كلها، لانه لا يرى لنفسه تأثيراً في شيء من الاشياء فلذا ينظلم، ولا يسعى في التخلق بالاخلاق الحسنة، واصلاح الاجتماع، و دفع الظلم والجور و لعله لذلك كان ترويج عقيدة الجبر من أهداف الحكومات الظالمة، لان الناس اذا كان ذلك اعتقادهم خضعوا لسلطة الظلمة ولم يروهم مقصرين فيما يفعلون. وقد اشتهر هذه الجملة في الالسنه من أن الجبر والتشبيه امويان والعدل والتوحيد علويان.

هذا بخلاف الانسان المعتقد بالاختيار، فانه يرى نفسه مسؤولاً في الامور، ولذلك الاعتقاد يسعى ويجاهد مع كل ظالم ويصل الى ما يصل من الحرية والعزة والمجد والسعادة<sup>١٩</sup>.

و قد قال الله تبارك و تعالى: «و أن ليس للانسان الا ما سعى \* و أن سعيه سوف يرى \* ثم يجزيه الجزاء الاوفى - النجم: ٣٩-٤٠».

(٢) و من المفوضة أكثر المعتزلة وهم ذهبوا الى أن الفعل مفوض الينا، ولا مدخلية فيه لارادته و اذنه تعالى، والذي أوجب هذه المزعمة الفاسدة هو الاحتراز

عن نسبة المعاصي والكفر والقبايح اليه تعالى، حيث زعموا أنه لو لم نقل بالتفويض، لزم استناد القبايح اليه تعالى، و هو لا يناسب مع جلاله. هذا مضافاً الى أنه لو لم يكن العبد مستقلاً في فعله لما صح مدحه و ذمه، على ان الاستفادة من الايات الكثيرة هو استناد أفعال العباد اليهم دونه كقوله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم - البقرة: ٧٨»، وقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١»، وقوله تعالى: «و قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسوله - التوبة: ١٠٥» الى غير ذلك من الايات.

و فيه، اولاً: ان لازم ما ذكر أن الانسان لا يحتاج في مقام الفاعلية اليه تعالى، بل هو مستقل في ذلك، و هو ينافي التوحيد الالهي و انحصار المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى.

و ثانياً: ان الفعل والفاعل و كل شأن من شؤونه من الممكنات، والممكن ما لم يجب لم يوجد، فان استند الفعل الى الواجب المتعال ولو بوساطة المختارين في الافعال، صار واجباً بالغير و وجد، والا فلا يمكن وجوده و ان استند الى جميع الممكنات.

و ثالثاً: ان قبح استناد القبايح اليه تعالى، فيما اذا لم يكن واسطة في البين، و أما مع واسطة المختارين والقادرين، فلا مانع منه ولا قبح فيه، لان معناه حينئذ هو أن الله تعالى خلق العباد قادرين و مختارين لان يختاروا ما يشاؤون و يصلوا الى الكمال الاختياري، والخلق المذكور عين لطف و حكمة، لان التكامل الاختياري الذي هو من أفضل أنواع الكمالات، لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاؤون. فما هو القبيح من الاستناد بدون واسطة المختارين لا وقوع له، وما وقع لا قبح فيه،

و عليه يحمل ما ورد عن أبي الحسن الثالث عليه السلام من أنه سئل عن أفعال العباد أهى مخلوقة لله تعالى، فقال: «لو كان خالقاً لها (أى بدون وساطة المختارين والقادرين) لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: «ان الله برىء من المشركين» ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم و انما تبرء من شركهم و قبائحهم»<sup>٢٠</sup>.

و رابعاً: ان المدح والذم يصحان فيما اذا كان الفعل صادراً بالقدرة والاختيار، للتمكن من الخلاف، ولا يشترط فيهما الاستقلال، اذ ملاك المدح والذم هو القدرة والاختيار فى الفعل والترك، و هو موجود فى أفعالنا، ولذا يكفى فى المحاكم القضائية عند العقلاء بذلك للمجازاة والمثوبات.

و خامساً: ان التفويض لا تساعده الايات الدالة على أنه ما من شىء الا و يكون بإرادته و اذنه و قدرته، كقوله تعالى: «وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين - التكوين: ٢٩»، و قوله عز وجل: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى - الانعام: ٣٥»، و قوله تعالى: «وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله - يونس: ١٠٠».

و هذه الايات و نحوها صريحة فى أن التفويض لا واقع له، بل كل الافعال سواء كانت قلبية أو خارجية، غير خارجة عن دائرة قدرته و مشيئته و ارادته و اذنه، و مقتضى الجمع بين هذه الايات وما تمسك به المفوضة من الايات، هو أن المراد من استناد الافعال الى العباد ليس هو التفويض، بل يكفى فى الاستناد كون مباشرة الافعال باختيارهم و قدرتهم و تمكنهم من الخلاف، وان كان قدرتهم تحت قدرته و اذنه و مشيئته تعالى،

فالمباشرة منهم بالاختيار لا يستلزم التفويض فلا تغفل.  
هذا مضافاً الى نفي التفويض في الاخبار الكثيرة.  
منها: ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «الناس  
في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عزوجل  
أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزوجل  
في حكمه و هو كافر، و رجل يزعم أن الامر مفوض  
اليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، و رجل  
يقول ان الله عزوجل كلف العباد ما يطيقون، ولم يكلفهم  
مالا يطيقون، فاذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله  
فهذا مسلم بالغ»<sup>٢١</sup>.

و منها: ما روى عن الوشاء عن أبي الحسن الرضا  
عليه السلام، قال: «سألته فقلت: الله فوض الامر الى  
العباد؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فأجبرهم على  
المعاصي؟ فقال: الله أعدل و أحكم من ذلك»<sup>٢٢</sup>.

لا يقال: ان القبائح لو كانت مستندة اليه تعالى لما  
حكم سبحانه بحسن جميع ما خلق، مع أنه قال عزوجل  
«الذى أحسن كل شيء خلقه»، لانا نقول: نعم، هذا لو  
كان الاستناد من دون وساطة الاختيار للعباد و أما مع  
الوساطة المذكورة فلا قبح فيه، بل هو حسن، لان مرجعه  
الى خلقه العباد مختارين و قادرين و غير مجبورين في  
الافعال، بحيث يتمكنون من الاطاعة و العصيان، حتى  
يصلوا الى اختيار الكمال مع وجود المزاحمات، و هو  
أفضل أنواع الكمالات، فخلقة الاختيار في الانسان  
- ولو اختار بعض الناس الكفر والعصيان بسوء  
اختيارهم - خلقة حسنة، بملاحظة أن الكمال الاختياري،

٢١. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٠.

٢٢. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٦.

المتقوم بالمزاحمات الداخلية والخارجية لا يمكن وجوده الا بخلقة الاختيار فى العباد، و المفروض أن الكمال المذكور من أحسن الامور فى النظام، فمراعاته حسنة والاخلال به لا يساعده الحكمة واللفظ كما لا يخفى.

ثم ان الظاهر من عبارة الشيخ المفيد - قدس سره - أن التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الافعال، والاباحة لهم ما شاؤوا من الاعمال و نسبه الى بعض الزنادقة واصحاب الاباحات<sup>٢٣</sup>.

و أنت خبير بأن المعروف من التفويض، هو ما نسب الى أكثر المعتزلة، و هو المبحوث عنه فى المقام، لانه ينافى التوحيد الافعالى، و أما ما نسبته الى بعض الزنادقة، فهو لا يناسب المقام، بل ينافى لزوم التكليف وعدم جواز اهمال الناس، وقد مر فى البحث عن التكليف أننا نعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده و يسن لهم الشرايع وما فيه صلاحهم و خيرهم فراجع.

ثم ينقدح مما ذكرنا فى نفي الجبر والتفويض، و استناد الافعال اليه تعالى بوساطة المباشرين، ما فى عبارة شيخنا الصدوق - رحمه الله - حيث قال على المحكى: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لخلق تكوين، و معنى ذلك أنه لم يزل عالماً بمقاديرها. انتهى»<sup>٢٤</sup>.

و ذلك لان لازم كلامه أن الافعال بحسب التكوين مفوضة الى العباد، و ليس هذا الا قول المفوضة. هذا مضافاً الى ما أورد عليه الشيخ المفيد - قدس سرهما - من أنه ليس يعرف فى لغة العرب أن العلم بالشىء هو خلق له، فخلق تقدير لا معنى له<sup>٢٥</sup>.

٢٣. تصحيح الاعتقاد: ص ١٤.

٢٤. تصحيح الاعتقاد: ص ١١.

٢٥. تصحيح الاعتقاد: ص ١٢.

و اعتقادنا في ذلك تبع لما جاء عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام من الامر بين الامرين والطريق الوسط بين القولين الذي كان يعجز عن فهمه امثال اولئك المجادلين من اهل الكلام ففرط منهم قوم و افراط آخرون ولم يكتشفه العلم والفلسفة الا بعد عدة قرون (٣) و ليس من الغريب ممن لم يطلع على حكمة الائمة عليهم السلام واقوالهم ان يحسب ان هذا القول و هو الامر بين الامرين من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخرين، و قد سبقه اليه ائمتنا قبل عشرة قرون.

ثم لا يخفى عليك ما في ظاهر التجريد و شرحه، حيث قال في التجريد: «والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل، لزم المحال»، و قال العلامة -قدس سره- في شرحه: «فنقول للاشعري: ما تعنى بقولك انه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها؟ ان أردت به الخلق فقد بينا بطلانه و أن الافعال مستندة اليها»<sup>٢٦</sup>.

لما عرفت من أن انتهاء خلق الافعال اليه تعالى بواسطة خلق القدرة واختيار العباد لا مانع منه، بل هو مقتضى التوحيد الافعالي، و يمكن ارادتهما نفى الخلق بدون وساطة القدرة والاختيار، كما يقتضيه خطاب الشارح للاشعري، وبالجملة؛ ان النظام السببي والمسببي في العالم مستند اليه تعالى، ومن جملته الافعال المسببة عن العباد باختيارهم، فكما لا معنى للتفويض في سائر الاسباب لحاجتها اليه تعالى في الوجود والبقاء والتأثير، كذلك لا معنى له في سببية الانسان للاعمال مع كونه ممكناً من الممكنات.

(٣) قال الاستاذ الشهيد المظهرى -قدس سره- ما حاصله: «ان هذا النظر - أى الامر بين الامرين -

ابتداء به من ناحية أئمة الدين عليهم السلام، ثم بعد مضي مدة من الزمن نظر حوله و تأمل فيه الحكماء الالهيون حق التأمل، فأوه مطابقاً للموازن الدقيقة العقلية المنطقية»<sup>٢٧</sup>.

و قال فى موضع آخر ما حاصله: «ان الذى يوجب كثرة الاعجاب للمحقق العارف بمسائل التوحيد، هو المنطق الخاص الذى يسلكه القرآن و السنة المروية عن رسول الله و الائمة الاطهار صلوات الله عليهم، حول مسائل التوحيد، اذ هذا المنطق الخاص لم يطابق المنطق الرائج فى ذلك العصر، بل لم يطابق مع منطق القرون والعصور العديدة التى كانت بعد ذلك العصر، و صار علم الكلام والمنطق والفلسفة رائجاً فيها، لان هذا المنطق الخاص كان فوق مستوى المسائل الكلامية والعقلية الرائجة فيها.

و من جملة هذه المسائل مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار، و هذا يدل على أن القرآن الكريم كتاب وحى نزل من الله تعالى على رسوله، و أن من خطب به ادرك كمال الادراك ما خطب به، و شاهده فى مستوى اخر، و يدل عليه أن أهل البيت عليهم السلام كانوا يعرفون القرآن بنحو آخر غير ما جرت به العادة، و لذا بينوا الحقايق بأقن بيان و أحسن اسلوب و أرشدوا الناس الى الحقائق الالهية عند تحير الآخرين»<sup>٢٨</sup>.

٢٧. اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٦٩.

٢٨. انسان و سرنوشت: ص ١٥٢.



فقد قال امامنا الصادق عليه السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين» (٤)

(٤) ولا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة تتيماً للفائدة.

منها ما رواه الصدوق - عليه الرحمة - عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: ان رأيت ذلك، فقال: ان الله عزوجل لم يطع باكره، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً وان ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وان لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خضم من خالفه»<sup>٢٩</sup> ولا يخفى عليك ان قوله «هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه» يدل على أن قدرة المخلوقين و تمكنهم من الفعل أو الترك تحت قدرته و ملكه تعالى، وليس ذلك الا الملكية الطولية.

و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - عن أبي حمزة الثمالي، أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «اياك أن تقول بالتفويض، فان الله عزوجل لم يفوض الامر الى خلقه وهناً منه وضعفاً و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً - الحديث»<sup>٣٠</sup>.

و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - أيضاً

٢٩. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٦، نقلاً عن التوحيد و عيون الأخبار.

٣٠. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٧، نقلاً عن الاحتجاج.

عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام، فقال: أخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا؟

قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب، لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب، قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعل الله به أمره، والعمل الشر العبد يفعل الله عنه نهاه.

قال: أليس فعله بالالة التي ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالالة التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه.

قال: فالى العبد من الامر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء الا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء الا وقد علم أنه يستطيع فعله، لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم و تكليف العباد مالا يطيقون - الحديث»<sup>٣١</sup>.

و منها ما رواه في البحار عن أمير المؤمنين عليه السلام، حين سأله عباية الاسدي عن الاستطاعة أنه قال عليه السلام في جوابه: «تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت الاسدي، فقال له: قل يا عباية، قال: و ما

٣١. بحار الانوار ج ٥ ص ١٨ نقلا عن الاحتجاج و لعل كلمة واو سقطت قبل قوله لم تكن جنة ولا نار.

أقول؟ قال: ان قلت تملكها مع الله قتلتك، و ان قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا امير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملككها كان ذلك من عطائه، و ان سلبكها كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حيث يقولون: لا حول ولا قوة الا بالله؟ فقال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله الا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله، قال: فوثب الرجل و قبل يديه و رجليه»<sup>٣٢</sup>.

و منها ما رواه فى الاحتجاج عن موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «ان الله خلق الخلق فعلم ما هم اليه صائرون، فأمرهم و نهاهم فمأ أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى الاخذ به وما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل الى تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذنه، وما جبر الله أحداً من خلقه على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى، كما قال تعالى: ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»<sup>٣٣</sup>.

و منها ما رواه فى الخصال و غيره عن الحسين بن على عليهما السلام، قال: «سمعت أبى على بن أبى طالب عليه السلام يقول: الاعمال على ثلاثة احوال؛ فرائض و فضائل و معاصي، فاما الفرائض فبأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه، وأما الفضائل فليست بأمر الله (أى الامر الوجوبى) ولكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئة الله و

٣٢. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٤.

٣٣. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٦.

بعلم الله، وأما المعاصي فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله و بمشيئة الله و بعلمه ثم يعاقب عليها»<sup>٣٤</sup> و دلالتة على أن كل شيء حتى المعاصي تحت قضائه و قدره و مشيئته واضحة.

و منها ما رواه في التوحيد عن حمزة بن حمران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة، فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة أخرى فقلت: أصلحك الله، انه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجني الا شيء أسمع منه، قال: فانه لا يضررك ما كان في قلبك، قلت: أصلحك الله، فاني أقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بإرادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال: هذا دين الله الذي أنا عليه و آبائي - الحديث»<sup>٣٥</sup> حمله الصدوق - رحمه الله - على أن مشيئة الله و ارادته في الطاعات، الامر بها، وفي المعاصي النهي عنها و المنع منها بالزجر والتحذير، ولكنه بلا موجب.

و منها ما رواه في التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه مر بجماعة بالكوفة وهم يختصمون بالقدر (في القدر) فقال لمتكلمهم: «أبالله تستطيع، أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ان زعمت أنك بالله تستطيع فليس اليك من الامر شيء، و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، و ان زعمت أنك من دون الله تستطيع، فقد ادعيت الربوبية من دون الله تعالى. فقال: يا أمير المؤمنين، لا، بل بالله

٣٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٩، نقلا عن التوحيد و الخصال و عيون الاخبار.

٣٥. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٦.

أستطيع، فقال: أما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك»<sup>٣٦</sup> ولا يخفى عليك أن قوله «ان زعمت أنك بالله تستطيع - الخ» بيان صورة الجبر جمعاً بينه و بين قوله فى الذيل.

و منها ما رواه فى الخصال عن أبى الحسن الاول عليه السلام قال: «لا يكون شىء فى السموات والارض الا بسبعة بقضاء و قدر و ارادة و مشية و كتاب و أجل و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل»<sup>٣٧</sup>.

و منها ما رواه فى التوحيد «جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال يا أمير المؤمنين، أخبرنى عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنى عن القدر، قال: طريق مظلم فلا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنى عن القدر، قال: سر الله فلا تتكلفه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنى عن القدر، قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فانى سائلك، أخبرنى أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلموا على أخيكم، فقد أسلم وقد كان كافراً. قال: و انطلق الرجل غير بعيد، ثم انصرف اليه، فقال له: يا أمير المؤمنين، أبالمشية الاولى نقوم و نقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: و انك لبعيد فى المشية، أما انى سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك

٣٦. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٩.

٣٧. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

فى شىء منها مخرجاً.

أخبرنى أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال: فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا؟ فقال: لما شاء، قال: يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاؤوا؟ قال: يأتونه كما شاء، قال: قم فليس اليك من المشية شىء»<sup>٣٨</sup>.

قال العلامة الطباطبائى -قدس سره- فى ضمن ما قاله فى توضيح الرواية: «والاشياء انما ترتبط به تعالى من جهة صفاته الفعلية التى بها ينعم عليها و يقيم صلبها و يدبر أمرها كالرحمة والرزق والهداية والاحياء والحفظ والخلق و غيرها وما يقابلها، فله سبحانه من جهة صفات فعله دخل فى كل شىء مخلوق وما يتعلق به من أثر و فعل، اذ لا معنى لاثبات صفة فيه تعالى متعلقة بالاشياء و هى لا تتعلق بها، و لذلك فانه عليه السلام سأل الرجل عن تقدم صفة الرحمة على الاعمال، ولا معنى لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثيرها فيها، فقد نظم الله الوجود بحيث تجرى فيه الرحمة والهداية و المثوبة والمغفرة و كذا ما يقابلها، ولا يوجب ذلك بطلان الاختيار فى الافعال، فان تحقق الاختيار نفسه مقدمة من مقدمات تحقق الامر المقدر، اذ لولا الاختيار لم يتحقق طاعة ولا معصية، فلم يتحقق ثواب ولا عقاب ولا أمر ولا نهى، ولا بعث ولا تبليغ، و من هنا يظهر وجه تمسك الامام عليه السلام بسبق صفة الرحمة على العمل، ثم بيانه عليه السلام أن لله مشية فى كل شىء و أنها لا تلغو ولا تغلبه مشية العبد، فالفعل لا يخطئ مشيته تعالى، ولا يوجب ذلك بطلان تأثير مشية

العبد، فان مشية العبد احدى مقدمات تحقق ما تعلق به مشيته تعالى، فان شاء الفعل الذي يوجد بمشية العبد فلا بد لمشية العبد من التحقق والتأثير، فافهم ذلك، وهذه الرواية الشريفة على ارتفاع مكانتها و لطف مضمونها يتضح به جميع ما ورد في الباب من مختلف الروايات وكذا الايات المختلفة من غير حاجة الى أخذ بعض و تأويل بعض آخر»<sup>٣٩</sup>.

و منها ما رواه في المحاسن عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كنت أنا والطيار جالسين فجاء أبو بصير فأفرجنا له، فجلس بيني و بين الطيار، فقال: في أى شىء أنتم؟ فقلنا: كنا فى الارادة والمشية والمحبة. فقال أبو بصير: قلت لابي عبد الله عليه السلام: شاء لهم الكفر و أرادهم؟ فقال: نعم، قلت: فأحب ذلك و رضىه؟ فقال: لا، قلت: شاء و أراد ما لم يحب ولم يرض؟ قال: هكذا خرج الينا (اخرج الينا، فى المصدر)<sup>٤٠</sup>.

و تقريب الرواية بأن يقال: ان ارادته تعالى اصالة تعلقنا نحو امكان التكامل الاختيارى للانسان، و كل ما يلزم فى هذا الطريق أعده تعالى من المعد الخارجى والداخلى، فلذا أرسل رسله بالهدى لارشادهم وجهز الناس بالعقل والاختيار، فالله تعالى خلق الناس على نحو يمكن لهم أن يصلحوا و يتكاملوا، و أرادهم و رضى به، ولكن مقتضى جعل المشية والاختيار فى الناس لان يتمكنوا من التكامل الاختيارى، هو امكان جهة المخالف أيضاً، فالتنزل والسقوط والعصيان والكفر ناش من سوء اختيارهم و لازم كونهم مختارين، والا فلا يحصل

٣٩. راجع تعليقة ص ١١١ من ج ٥ من بحار الانوار.

٤٠. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢١.

التكامل الاختياري، فالكفر أو العصيان الناشئ من سوء اختيارهم أيضاً مراد تبعاً لله تعالى، لانه تعالى جعلهم مختارين، وان لم يرض به لهم، بل المرضي هو أن يستفيدوا من الاختيار ويسلكوا مسلك الكمال والصلاح، فلا يخرج شيء في التكوين، عن ارادته و مشيئته، غايته ان بعض الامور مراد أصالة و بعضها مراد تبعاً، و هذا التفصيل المستفاد من الرواية يصلح للجواب عن قبح استناد القبائح كالكفر والعصيان أو الشرور اليه ولو بواسطة الانسان المختار فافهم واغتنم.

و يقرب منه ما رواه العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئته، فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي عملت بغير قوة الله، فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»<sup>٤١</sup>.

وبالجملة هذه عمدة الاخبار الواردة في حقيقة الامر بين الامرين، ومعناها بعد حمل بعضها على بعض واضح، و كلها متفقة على أنه لا جبر بحيث لا يكون للعباد قدرة و اختيار، وعلى أنه لا تفويض بحيث خرج عمل العاملين عن سلطانه، بل خلق الناس مع القدرة والاختيار، فالخلق يستطيعون من الطاعات والمعاصي بالقدرة والاختيار المفاضة من ناحيته تعالى لان يستفيدوا منها للاستكمال الاختياري، و هو الذي ذهب اليه المصنف كما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى، فلا يكون شيء في عالم التكوين خارجاً عن ارادته تعالى، و انما الفرق في الارادة الاصلية والتبعية، فان ما يكون في صراط



ما اجل هذا المغزى و ما اذق معناه و خلاصته ان افعالنا من جهة  
هى افعالنا حقيقة، و نحن أسبابها الطبيعية و هى تحت قدرتنا و  
اختيارنا، و من جهة اخرى هى مقدورة لله تعالى و داخله فى سلطانه،  
لانه هو مفيض الوجود و معطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد  
ظلمنا فى عقابنا على المعاصى، لان لنا القدرة والاختيار فيما نفعل،  
و لم يفوض الينا خلق أفعالنا حتى يكون قد اخرجها عن سلطانه بل  
له الخلق والحكم والامر و هو قادر على كل شئ و محيط بالعباد. (٥)

الكمال مراد أصالة، و ما لا يكون كذلك، ولكن كان من  
لوازم الاختيار والتكامل الاختيارى مراد تبعاً، فالمشيئة  
الاستقلالية منحصرة فيه تعالى و جميع الارادات  
والمشيئات منتبهة الى مشيئته و كانت فى طول مشيئته.  
و مما ذكر يظهر أنه لا معارضة بين الاخبار، كما  
لا معارضة بين الايات بعد الوقوف على حقيقة المراد  
كما لا يخفى.

(٥) ولا يخفى عليك أن المحصل من الادلة النقلية  
والعقلية، هو نفى الجبر، لوجدان القدرة والاختيار،  
والوجدان أدل دليل، لانه علم حضورى بالشئ، ولا خطأ  
فى العلم الحضورى.

كما ان المحصل من الادلة هو نفى التفويض، لان  
الممكن كما لا يقتضى الوجود فى حدوثه و بقاءه، كذلك  
لا يقتضى الوجود فى فاعليته، والا لزم الانقلاب فى ذات  
الممكن، و هو خلف، فلا يتصور الاستقلال فى الممكن،  
لا فى أصل وجوده ولا فى صفاته ولا فى بقاءه ولا فى  
فاعليته.

فملكيته تعالى لا تقايس بالملكية الاعتبارية حتى  
يتصور تفويضها الى الغير، بل هى ملكية تكوينية وهى  
لا تنفك عن مالكمها و الا فلا وجود لها.

ألا ترى أنك بالنسبة الى ما تصورت في ذهنك من الصور الذهنية، مفيض الوجود اليها بالافاضة التكوينية، وهذه الافاضة لا يمكن تفويضها الى الصور المذكورة، بل هي موجودة بتصورك، فما دام تكون أنت مصوراً لها فلها الوجود، و اذا أعرضت عنها فلا وجود لها، فلا استقلال لها في الوجود، فالملكية التكوينية لا تجتمع مع التفويض، و عليه فلا يكون شيء من الموجودات، خارجاً عن ملكه و سلطانه، بل كل شيء موجود بوجوده و قدرته و سلطانه.

فالاعمال الاختيارية كسائر الموجودات، داخلة في قضائه و قدره، ولا تخرج عنهما، و انما الفرق بينهما هو وساطة الاختيار في الاعمال دون غيرها.

فالاعمال ليست مستندة اليه تعالى فقط، بحيث لا مباشرة للانسان ولا تأثير له، كما يقوله الجبري، كما ليست مستندة الى الانسان فقط، بحيث يخرج عن سلطانه و قدرته، كما يقوله التفويضي، بل الافعال في عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة، لصدورها عنه بالاختيار، مستندة اليه تعالى، لانه معطى الوجود والقدرة، فالاستناد اليه تعالى طولى و ملكيته ملكية طولية، كما اشير اليه في الروايات من أنه هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه<sup>٤٢</sup> و هذا هو معنى الامر بين الامرين، و ذهب اليه المحققون من علماء الامامية على ما نسب اليهم المحقق اللاهيجي - قدس سره -<sup>٤٣</sup> و اختاره المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم على المحكي<sup>٤٤</sup> و قال المحقق الاصفهاني - قدس سره - بعد

٤٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٦ - و راجع كتاب انسان و سرنوشت ص ١٠١.

٤٣ و ٤٤. گوهر مراد ص ٢٣٥.

الرد على الجبرية والمفوضة: «والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمة الالهية الماثورة في الاخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة - عليهم صلوات الله المتواترة - أعنى قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الامرين» - ثم قال: و تقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين:

أحدهما؛ أن العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته، و هي العلة القريبة، و وجوده و قدرته وعلمه و ارادته لها دخل في فاعلية الفاعل، و معطى هذه الامور هو الواجب المتعال، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النظر على الاول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغى أن يكون ذاعينين، فيرى الاول (أى فاعلية ذات المباشر) فلا يحكم بالجبر و يرى الثانى (أى كون معطى هذه الامور هو الواجب المتعال) فلا يحكم بالتفويض.

و ثانيهما؛ ما هو أدق و أقرب للتوحيد، فان الموحد كما يجب أن يكون موحداً فى الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً فى الافعال، و ملخص هذا الوجه، أن الایجاد (والتأثير والفاعلية) يدور مدار الوجود فى وحدة الانتساب و تعدده، وفى الاستقلال و عدمه - الى أن قال: فمن حيث ان حيثية الاثر كحيثية المؤثر عين الارتباط، تعرف أنه لا تفويض، و من حيث ان الاثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة، تعرف أنه لا جبر، فأثر كل مرتبة له جهتان: جهة انتساب اليه تعالى حيث انه أثر فعله الحقيقى الاطلاقى، و هذه جهة تلى الرب، و جهة انتساب الى العبد حيث انه أثر وجوده الحقيقى، و هي جهة تلى الماهية. فكما أن وجوده وجوده حقيقة و بلا عناية، و مع ذلك فهو فعل الله وصنعه حقيقة، كذلك

ايجاده ايجاده حقيقة و بلا تجوز و مع ذلك فهو اثر فعله تعالى بلا مجاز، فاذا تمكن العبد من نفى وجوده عن نفسه، تمكن من نفى ايجاده عن نفسه. و أضاف اليه فى الحاشية: و بعبارة اخرى، حيث ان الفاعل بمعنى ما منه الوجود و هو الله تعالى فلا تفويض، و من حيث ان ما به الوجود بارادته هو العبد فلا جبر»<sup>٤٥</sup>.

و كيف كان، فقد اعترف العلامة المجلسي - رحمه الله - بأن المعنى المذكور، أى الملكية الطولية، ظاهر بعض الاخبار، ولكن مع ذلك ذهب الى أن معنى الامر بين الامرين، هو أن لتوقيقاته و هداياته تعالى مدخلية فى أفعال العباد، ونسبه الى ظاهر الاخبار، و أيده بما رواه فى الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام أنه سأل رجل: «أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، فقال: ففوض اليهم الامر؟ قال: لا، قال فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك»<sup>٤٦</sup>.

و فيه أولا: منع كون ما ذكر ظاهر الاخبار، فان الاخبار كما عرفت ظاهرة فى أن المراد من الامر بين الامرين، هو عدم استقلال العبد فيما ملكه الله تعالى و أقدره عليه، كما نص عليه الامام على بن موسى الرضا عليه السلام فى قوله «... هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه»<sup>٤٧</sup> والامام على بن أبى طالب عليه السلام فى جواب الاسدى، حيث قال «وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملكها كان ذلك من عطائه، وان سلبها

٤٥. نهاية الدراية فى شرح الكفاية ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥.

٤٦. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٤.

٤٧. بحار الانوار ج ٥ ص ١٦.

كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك والمالك لما عليه أقدرك»<sup>٤٨</sup> و قرر ذلك أيضاً الامام الصادق عليه السلام عند قول حمزة بن حمران «فانى اقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون، و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بإرادة الله و مشيئته وقضائه و قدره» بقوله: «هذا دين الله الذى أنا عليه و آبائى»<sup>٤٩</sup> و أيضاً صرح الامام ابوالحسن الاول عليه السلام بذلك فى قوله «انه لا يكون شىء فى السموات والارض الا بسبعة: بقضاء، و قدر، و ارادة، و مشية، و كتاب، و أجل، و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل»<sup>٥٠</sup> و كلام مولينا أمير المؤمنين عليه السلام هو الملخص فى ذلك بأن يقال «بالله أستطيع، لا مع الله، ولا من دون الله»<sup>٥١</sup> و غير ذلك من الاخبار، و هذه الاخبار الصريحة تصلح للجمع بين الاخبار، لو كانت منافاة بينها، مع أنه لا منافاة بين الاخبار كما لا يخفى.

و ثانياً: ان التوفيق والهداية لانزاع فيهما، وانما النزاع فى استقلال العبد فى الافعال، كما ذهب اليه المفوضة، فاللازم هو الجواب عن محل النزاع، والاكتفاء بالتوفيق والهداية مشعر بالالتزام بما ذهب اليه المفوضة، مع أن الامام الصادق عليه السلام قال: «رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم فهذا وهن الله فى سلطانه فهو كافر»<sup>٥٢</sup>.

٤٨. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٤.

٤٩. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٦.

٥٠. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

٥١. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٩.

٥٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٠.

و ثالثاً: ان ما استدلل به ليس بظاهر فى مدعاه، بل لعله اجمال للتفصيل المذكور فى سائر الاخبار، ولذلك أورد عليه العلامة الطباطبائى -قدس سره- بأن مرجع الخبر المذكور، مع الخبر الذى اعترف بظهوره فى المعنى المختار واحد، و هو الذى يشاهده كل انسان من نفسه عياناً، و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع، يملك اختيار الفعل والترك، فله أن يفعل وله أن يترك، و أما كونه مالكا للاختيار فانما ملكه اياه ربه سبحانه، كما فى الاخبار، ومن أحسن الامثلة لذلك مثال المولى اذا ملك عبده ما يحتاج اليه فى حياته، من مال يتصرف فيه، و زوجة يأنس اليها، و دار يسكنها و اثاث و متاع، فان قلنا ان هذا التملك يبطل ملك المولى كان قولاً بالتفويض، و ان قلنا ان ذلك لا يوجب للعبد ملكاً والمولى باق على مالكيته كما كان، كان قولاً بالجبر، و ان قلنا ان العبد يملك بذلك، والمولى مالك لجميع ما يملكه فى عين ملكه، و أنه من كمال ملك المولى كان قولاً بالامر بين الامرين<sup>٥٣</sup>.

ثم لا يخفى أن صاحب البحار حكى عن بعض، أنه ذهب الى أن المراد من الامر بين الامرين، هو أن الاسباب القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد، والاسباب البعيدة كالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين<sup>٥٤</sup>.

و فيه اولاً: انه غير واضح المراد، فان الات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى، اذا رجعت الى

٥٣. بحار الانوار ج ٥ ذيل ص ٨٣.

٥٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٤ نقلاً عن بعض.

قدرة الرب المتعال، فأى شيء يبقى حتى يرجع الى قدرة العبد، اللهم الا أن يريد من الاسباب القريبة، ارادة الفاعل. هذا مضافاً الى ما في جعل الاعضاء والجوارح والقوى من الاسباب البعيدة.

و ثانياً: ان التفويض بهذا المعنى عين ما ورد النصوص على خلافه، فان حاصله ان العبد يكون بملاحظة الاسباب القريبة مستقلاً، وإذا كان مستقلاً يصير شريكاً مع الله، مع أنك عرفت قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام «و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه».

و ثالثاً: ان هذا التفسير يرجع الى الجمع بين الجبر والتفويض في الافعال، باختلاف الاسباب في القرب والبعد، مع أن الظاهر من قوله «ولكن امر بين الامرين» أن المراد من الامر الوسط هو أمر آخر و وراءهما لا مجموعهما.

و مما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن تفسير آخر، و هو أن المراد من قوله «أمر بين الامرين» هو أن بعض الاشياء باختيار العباد و هي الافعال التكليفية، وبعضها الآخر بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة والذكر والنسيان و أشباه ذلك<sup>٥٥</sup>.

و فيه: أن مرجع هذا الجواب الى التفويض بالنسبة الى الافعال التكليفية، فانه أراد بهذا، الجمع بين التفويض والجبر، فاختص الجبر بالاحوال العارضة، و هو كما ترى، اذ التفويض في الافعال التكليفية مردود بما عرفت من الادلة العقلية والسمعية. هذا مضافاً الى خروج الاحوال العارضة عن محل النزاع، على أنك

عرفت أن المراد من قوله «امر بين الامرين» ليس مجموعهما، بل أمر وراءهما، فكل حمل يؤول الى الجمع بينهما مردود جدا.

ثم لا يخفى عليك ان الاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره - بعد ذهابه الى ما ذكرناه، جعله معنى كلاميا لقوله «امر بين الامرين» وقال ما حاصله: «ليست أفعال الانسان مستندة اليه تعالى، بحيث يكون الانسان منعزلا عن الفاعلية والتأثير، كما ليست مستندة الى نفس الانسان بحيث ينقطع رابطة الفعل مع ذاته تعالى، بل الافعال فى عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة مستندة اليه تعالى. غايته أن أحد الاستنادين فى طول الآخر لا فى عرضه، ولا مع انضمامه، وهذا هو المراد من قوله «ولكن امر بين الامرين».

ثم زاد على معناه الكلامى معناه الفلسفى و معناه الاخلاقى، ولكنهما فى عين كونهما صحيحين أجنبيان عن ظاهر هذه الجملة، و بعيد عن مساق الاخبار المذكورة، وعن ظاهر الكلمات. هذا مضافاً الى أن المعنيين المذكورين، لا يختصان بالافعال الاختيارية للانسان، اذ الضرورة بالغير جارية فى كل ممكن موجود، و قابلية تغيير الخلق والطينة الموروثة خارجة عن دائرة الافعال، ولعل مراده من تفسيره بهما مجرد اقتباس لا تفسير حقيقى له فراجع<sup>٥٦</sup> و كيف كان فالمحصل هو أن المراد من الامر بين الامرين، هو المالكية الطولية، و هى مالكية الله تعالى لمالكية العباد، فالعباد فى عين كونهم مالكين للقدرة والاختيار، و فاعلين للافعال بالحقيقة، مملوكون لله تعالى، و معلولون له و ليسوا بمفوضين و مستقلين عنه عز وجل فلا تغفل.



و على كل حال فعقيدتنا ان القضاء و القدر سر من أسرار الله تعالى، فمن استطاع أن يفهمه على الوجه اللائق بلا افراط و لا تفريط فذاك، و الا فلا يجب عليه أن يتكلف فهمه والتدقيق فيه، لئلا يضل و تفسد عليه عقيدته، لانه من دقائق الامور، بل من أدق مباحث الفلسفة التي لا يدركها الا الاوحدى من الناس، و لذا زلت به أقدام كثير من المتكلمين(٦).

(٦) يقع البحث في امور: الاول: في معنى القضاء والقدر، ولا يخفى عليك أن القضاء هو فصل الامر قولاً أو فعلاً و هو يحصل بالاتمام والانجاز كما يشهد له قوله تعالى: «فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كذكركم آبائكم أو أشد ذكرا - البقرة: ٢٠٠».

والقدر بمعنى التقدير و هو تقدير الاشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والاسباب والشرائط و نحوها.

و قال الراغب في المفردات: «القضاء هو فصل الامر، قولاً كان ذلك أو فعلاً. ثم جعل جميع موارد استعمال القضاء من هذا الباب - الى أن قال: والقضاء من الله تعالى أخص من القدر، لانه الفصل بين التقدير. فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع انتهى» و يظهر من المسالك اختيار المعنى المذكور للقضاء حيث قال: «سمى القضاء (الفقهى) قضاء، لان القاضى يتم الامر بالفصل و يمضيه و يفرغ عنه»<sup>٥٧</sup>.

ثم لا يخفى عليك ان القضاء بالمعنى المذكور ليس الا واحداً، لان الانجاز والاتمام لا يتعدد، فالقضاء واحد و هو حتم. هذا بخلاف التقدير، فانه يختلف بحسب المقادير والازمنة والكيفيات ونحوها، فالعمر مثلاً يمكن

أن يقدر لزيد ستين سنة ان لم يصل رحمه، وتسعين سنة ان وصلهم و هكذا. نعم اختص الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - التقديرات المتغيرة بالماديات، معللاً بأن المجردات لا تقع تحت تأثير العوامل المختلفة<sup>٥٨</sup> فافهم، و كيف كان؛ فالقضاء حتم والتقدير حتم وغير حتم.

و مما ذكر يظهر أن القضاء متأخر عن القدر، فان انجاز جميع التقديرات المختلفة لا يمكن بعد تنافيتها، فالواقع منها ليس الا واحداً بحسب تعيينه وفقاً للشرائط والاسباب، و هو القضاء، فمرتبة القضاء بعد مرتبة التقدير و مسبوق به. هذا كله بالنسبة الى المعنى الحقيقي فيهما، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما، و بهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء الى الحتم و غير الحتم، و لعله من هذا الباب ما روى عن ابن نباتة قال: «ان أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل الى حائط آخر، ف قيل له: يا امير المؤمنين: تفر من قضاء الله؟ قال: أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل»<sup>٥٩</sup>.

الثانى: فى أنواع القضاء والقدر. فاعلم انهما يستعملان تارة و يراد منهما القضاء والقدر العلميان، بمعنى أنه تعالى قدر الاشياء قبل خلقتها، و أنجز أمرها و قضاها، والقضاء والقدر بهذا المعنى هو مساوق لعلمه الذاتى، ومن المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتية، فضرورة الوجود لكل موجود و تقديره، ينتهى الى علمه الذاتى، و لعله اليه يؤول

٥٨. انسان و سرنوشت ص ٥٢.

٥٩. تفسير الميزان ج ١٣ ص ٧٨.

ما روى عن على عليه السلام في القدر حيث قال: «انه سابق في علم الله»<sup>٦٠</sup>.

و اخرى يستعملان و يراد منهما العلمى فى مرحلة الفعل، لا فى مرحلة الذات، بأن يطلق التقدير و يراد منه لوح المحو والاثبات، و يطلق القضاء و يراد منه اللوح المحفوظ، و من المعلوم أنهما بأى معنى كانا، فعلان من أفعاله تعالى.

و اخرى يستعملان و يراد منهما القضاء والقدر الفعليان، و من المعلوم أنهما بهذا المعنى والمعنى السابق من صفاته الفعلية لانهما منتزعان عن مقام الفعل، لان كل فعل مقدر بالمقادير، و مستند الى علته التامة الموجبة له، و لعل قوله تعالى: «إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون - آل عمران: ٤٥» يشير الى الاخير. قال العلامة الطباطبائي - قدس سره: «لاريب أن قانون العلية والمعلولية ثابت، وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه، اما بلا واسطة أو معها، و أن المعلول اذا نسب الى علته التامة كان له منها الضرورة والوجوب، اذ مالم يجب لم يوجد، و اذا لم ينسب اليها كان له الامكان، سواء اخذ فى نفسه ولم ينسب الى شىء، كالماهية الممكنة فى ذاتها، أو نسب الى بعض أجزاء علته التامة، فانه لو أوجب ضرورته و وجوبه كان علة له تامة، والمفروض خلافه.

و لما كانت الضرورة هى تعيين أحد الطرفين، و خروج الشىء عن الابهام، كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات، من حيث انتسابها الى الواجب تعالى الموجب لكل منها فى ظرفه الذى يخصه، قضاء

عاماً منه تعالى، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها، قضاء خاص به منه، اذ لا نعى بالقضاء الا فصل الامر، و تعيينه عن الابهام والتردد، و من هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية و هو منتزع من الفعل، من جهة نسبتته الى علتة التامة الموجبة له»<sup>٦١</sup> فالشيء قبل وقوعه له تقديرات مختلفة، ثم يتعين منها واحد و وقع عليه وقضى أمره لو لم يمنع عنه مانع، فكل شيء واقع في الخارج مقدر و قضاء الهى، فمثل النطفة تقديرها أن تتكامل الى الانسانية او أن تتساقط قبل تكاملها ان حدث مانع و عائق، فكل واحد من التقديرات اذا تعين، وقع عليه و قضى أمره، وهكذا.

ثم المستفاد من ذكر القضاء والقدر هنا أنه عند المصنف من الصفات الفعلية، ومن ذلك ما روى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «سألته عن القضاء والقدر، فقال: هما خلقان من خلق الله والله يزيد فى الخلق ما يشاء»<sup>٦٢</sup> ومن المعلوم أن ما يقبل الزيادة هو الفعل لا العلم الذاتى كما لا يخفى.

الثالث: ان القضاء والقدر سواء كان من الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، يعم أفعال العباد، كما عرفت فى البحث عن الجبر والتفويض، ولا محذور فيه لوساطة القدرة والاختيار، فيجمع بين القضاء الحتم و اختيارية الافعال، يكون القضاء الحتم متعلقاً بوجود القدرة والاختيار فى العباد، فالعبد المختار مع وجوده و كونه مختاراً، ممكن معلول محتاج اليه تعالى، ولو كان العبد مضطراً و مجبوراً، تخلف قضاؤه الحتم فى وجود العبد

٦١. الميزان ج ١٣ ص ٧٦.

٦٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٥

المختار كما لا يخفى.

الرابع: في تأكيد الايمان بالقضاء والقدر، و قد ورد في ذلك روايات:

منها، ما عن الخصال عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «أربعة لا ينظر الله اليهم يوم القيامة، عاق و منان و مكذب بالقدر و مدمن خمر»<sup>٦٣</sup>.

و منها ما في البحار عن العالم عليه السلام، أنه قال: «لا يكون المؤمن مؤمناً حقاً حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه و ما أخطأه لم يكن ليصيبه»<sup>٦٤</sup>.

و منها ما عن تحف العقول عن أبي محمد الحسن بن على عليهما السلام: «أما بعد، فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره، ان الله يعلمه فقد كفر - الحديث»<sup>٦٥</sup>.

و منها ما عن الخصال بطرق مختلفة عن رسول الله صلى الله عليه وآله من أن المكذب بقدر الله ممن لعنهم الله و كل نبي مجاب<sup>٦٦</sup>.

وبالجملة الايمان بالقضاء والقدر من مقتضيات الايمان بصفاته الذاتى و توحيده الافعالى، و عليه فلا بد من الايمان به.

ثم ان الايمان بالقضاء والقدر يوجب أن ينظر الانسان الى كل ما قدره الله و قضاه، بنظر الحكمة و المصلحة، اذ القدر و القضاء من أفعاله، ولا يصدر منه شىء الا بالحكمة و المصلحة، وان لم يظهر وجهها لاحد، فاذا أراد الله الصحة لاحد كانت هى مصلحته، و اذا أراد لآخر المرض كان هو مصلحته، و هكذا ساير الامور من

٦٣. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٧.

٦٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٥٤.

٦٥. بحار الانوار ج ٥ ص ٤٠.

٦٦. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

الشدة والرخاء، والفقر والغنى، وغيرها، و يستتبع هذا النظر تحمل الشدائد والمصائب، للعلم بأن وراءها مصلحة و حكمة، بل ينتهى الى مقام الرضا بما اختاره الله تعالى فى أمره، و هو مقام عال لا يناله الا الاوحدى من الناس، و من ناله فلا حرص ولا طمع له بالنسبة الى الدنيا الدنية، للعلم بأن ما قدره الله تعالى و قضاه هو خير و يصل اليه، ولذا لا يضطرب من رقابة الاخرين أو حسادتهم، كما أنه لا حسد له بالنسبة الى ذوى العطايا، لعلمه بأن المقسم حكيم و عادل و رؤوف. فالمؤمن الراضى بالقضاء والقدر لا يزيده قضاءؤه و قدره الا ايماناً و تصديقاً و فضيلة و علواً، ولذا سئل هذا المقام فى الادعية والزيارات ومن جملتها ما ورد فى زيارة أمين الله حيث قال: «اللهم اجعل نفسى مطمئنة بقدرك، راضية بقضائك».

الخامس: فيما ورد من النهى عن الغور فى القضاء والقدر، وقد روى فى ذلك روايات:

منها ما عن عبد الملك بن عنتره الشيبانى، عن أبيه، عن جده، قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه. فقال يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: طريق مظلم فلا تسلكه. فقال يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: سر الله فلا تتكلفه - الحديث»<sup>٦٧</sup>.

و منها ما روى عنه عليه السلام أنه قال فى القدر: «ألا ان القدر سر من سر الله، و حرز من حرز الله، مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم

الله، سابق في علم الله، وضع الله علمه عن العباد، و رفع فوق شهادتهم، لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، ولا بقدره الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعزة الوجدانية، لانه بحر زاخر موج، خالص لله عزوجل، عمقه ما بين السماء والارض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، تعلو مرة و تسفل اخرى، في قعره شمس تضيء، لا ينبغى أن يطلع عليها الا الواحد الفرد، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاد الله في حكمه، و نازعه في سلطانه، و كشف عن سره و ستره، و باء بغضب من الله، و مأواه جهنم، و بئس المصير»<sup>٦٨</sup>.

و منها ما رواه السيوطي عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «اذا ذكر القدر فأمسكوا»<sup>٦٩</sup>.

و منها ما روى عن علي عليه السلام أيضاً أنه سئل عن القدر، فقليل له: «أنبئنا عن القدر، يا أمير المؤمنين! فقال: سر الله فلا تفتشوه، فقليل له الثاني أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين! قال: بحر عميق فلا تلحقوه [فلا تلجوه خل]»<sup>٧٠</sup>.

و لتلك الاخبار ذهب الصدوق - رحمه الله - في الاعتقادات الى أن الكلام في القدر منهي عنه.

والجواب عن تلك الاخبار أولاً بضعف السند، و لذلك قال الشيخ المفيد - قدس سره -: «ان الشيخ أباً جعفر عمل في هذا الباب على أحاديث شواذ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت و ثبتت اسنادها، ولم يقل فيه

٦٨. بحار الانوار ج ٥ ص ٩٧.

٦٩. راجع يازده رساله فارسي ص ٤٤٩، نقلا عن الجامع الصغير للسيوطي و عن الطبراني.

٧٠. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٣.

قولا محصلاً»<sup>٧١</sup> نعم رواه السيد فى نهج البلاغة أيضاً أنه قال - وقد سئل عن القدر -: «طريق مظلّم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه»<sup>٧٢</sup> فافهم.

و ثانياً؛ بأن دلالتها على الحرمة التكليفية غير واضحة، لان لحن جملة منها هو لحن الارشاد كالنهي عن التكلف، والاخبار بأن القضاء والقدر واد مظلّم و بحر عميق. هذا، مضافاً الى شهادة ذيل الرواية الثانية على أن المنهى عنه هو السعى للاطلاع على المقدرات و الاشراف عليها، ومن المعلوم أنه أمر لا يناله الانسان نيلاً كاملاً، ولا مصلحة فيه، بل لا يخلو عن المفسدة كما لا يخفى، و أما فهم معنى القضاء والقدر فلا يكون مورداً للنهى فيها.

و ثالثاً؛ بأن الغور فى معنى القضاء والقدر لو كان حراماً، لما أجاب الائمة عليهم السلام عن السؤال فيه، مع أنهم أجابوا السائلين و أوضحوا المراد منهما. بل قد يكون الجواب فى ذيل النهى المذكور، بعد اصرار السائل عن فهم معناه، كما فى الرواية الاولى، حيث قال السائل فى المرتبة الرابعة: «يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فانى سائلك. أخبرنى أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد - الى آخر ما قال عليه السلام فى توضيح المراد منهما» فراجع<sup>٧٣</sup>.

٧١. تصحيح الاعتقاد ص ١٩.

٧٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٤.

٧٣. بحار الانوار ج ٥ ص ١١١.



و يؤيد عدم الحرمة ما ورد من التأكيدات على الايمان بالقضاء والقدر، اذ الايمان بهما لا يمكن بدون توضيح المراد منهما والمعرفة بهما.

و رابعاً؛ بما ذكره الشيخ المفيد -قدس سره- من أن النهي في الاخبار خاص بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم، و يضلهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم الا الامساك عنه، و ترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عاماً لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسد به آخرون، و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون، فدبر الائمة عليهم السلام أشياءهم في الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه،<sup>٧٤</sup> و عليه فلو سلم كون النهي نهياً تكليفياً، اختص بمن لا يتمكن، وأما من تمكن من فهمهما ودركهما، كالعلماء والفضلاء والحوزات العلمية ومن أشبههم، فلا نهى بالنسبة اليهم و لذلك حمل المصنف، النهى الوارد، على من لا يتمكن من أن يفهمهما على الوجه اللائق بهما.

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق كلام العلامة المجلسي -قدس سره- حيث قال: «أقول: من تفكر في الشبه الواردة على اختيار العباد، و فروع مسألة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، علم سر نهى المعصوم عن التفكير فيها، فانه قل من أمعن النظر فيها ولم يزل قدمه الا من عصمه الله بفضل»<sup>٧٥</sup>.

٧٤. تصحيح الاعتقاد ص ٢٥ - ٢١.

٧٥. بطار الانوار ج ٥ ص ١٠١.

فالتكليف به تكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادي.  
 و يكفي أن يعتقد به الانسان على الاجمال اتباعا لقول الائمة  
 الاطهار - عليهم السلام - من أنه أمر بين الامرين ليس فيه جبر و لا  
 تفويض.  
 و ليس هو من الاصول الاعتقادية حتى يجب تعصيل الاعتقاد به  
 على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق (٧).

(٧) ظاهره أن الاعتقاد التفصيلي بهما غير واجب،  
 و أما الاعتقاد الاجمالي فهو واجب و يكفيه الاتباع عن  
 الائمة عليهم السلام، و علل ذلك بوجهين: أحدهما عدم  
 التمكن، لكون الاعتقاد التفصيلي فوق مستوى مقدور  
 الرجل العادي، و ثانيهما بأنه ليس من اصول  
 الاعتقادات.

و فيه أن عدم التمكن لبعض لا يرفع التكليف عن  
 تمكّن منه. هذا مضافاً الى أن مقتضى التعليل الثاني هو  
 عدم وجوب الاعتقاد بذلك مطلقاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً،  
 فالتفصيل بين الاعتقاد الاجمالي والاعتقاد التفصيلي  
 لا وجه له.

## ٧- عقيدتنا في البداء

البداء في الانسان أن يبدو له رأى في الشيء لم يكن له ذلك الرأى سابقا، بأن يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد أن يصنعه، اذ يحدث عنده ما يغير رأيه و علمه به، فيبدو له تركه بعد أن كان يريد فعله، و ذلك عن جهل بالمصالح و ندامة على ما سبق منه (١).

(١) البداء على زنة السلام بمعنى الظهور. قال في المصباح المنير: «بدا يبدو بدوا: ظهر، فهو باد، و يتعدى بالهمزة، فيقال أبديته - الى أن قال: و بداله في الامر: ظهر له ما لم يظهر أولا، والاسم: البداء مثل السلام».

و قال في المفردات: «بدا الشيء بدواً و بداء أى ظهر ظهوراً بيناً . قال الله تعالى: « و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون - الزمر: ٤٧».

و حكى عن الشيخ الطوسي -قدس سره- أنه قال في العدة: «البداء حقيقة في اللغة هو الظهور، و لذلك يقال بدا لنا سور المدينة و بدا لنا وجه الرأى» و حكى عن الشيخ المفيد -قدس سره- أنه قال في تصحيح الاعتقاد: «والاصل في البداء هو الظهور - الى أن قال: و معنى قول الامامية بدا له في كذا، أى ظهر له فيه، و معنى ظهر فيه أى ظهر منه»<sup>١</sup>.

و عليه فظهور الرأى بالخصوص على خلاف الرأى السابق و تبدله، ليس داخلا فى حاق لفظ البداء، لا مكان أن يتصور البداء لنفس الشيء، بأن يظهر نفسه بعد خفائه، كما أن المراد من الآية التى استدل بها فى المفردات هو كذلك، فان ما بدا لهم هو نفس ما لم يكونوا يحتسبون، كما يمكن أن يتصور البداء بظهور الشيء بعد عدمه، كظهور الموت بعد الحياة وبالعكس، و مرجع الظهور فى الفرضين الى الظهور منه تعالى للناس مطلقاً سواء كان موتاً أو حياة أو أجراً أو غير ذلك. فالبداء لا يختص بتبدل الرأى و ظهوره على خلاف الرأى السابق مع اقترانه بالندامة كما هو المصطلح عند العامة، بل هو أعم منه، لما عرفت من أنه هو الظهور كما اختاره الشيخان - قدس سرهما - و صرح به المصباح المنير والمفردات، و مما ذكر يظهر ما فى البحار حيث قال: «اعلم أنه لما كان البداء - ممدوداً - فى اللغة بمعنى ظهور رأى لم يكن يقال بدا الامر بدواً: ظهر، و بدا له فى هذا الامر بداء، أى نشأ له فيه رأى، كما ذكره الجوهري، فلذلك يشكل القول بذلك فى جناب الحق تعالى. انتهى موضع الحاجة منه».

لما عرفت من أن البداء فى اللغة لا يختص بتلك الصورة، و قول الجوهري لا ينافى ساير أقوال اللغويين، لانه فسر به بأحد مصاديقه، مع أن الاخرين صرحوا بأعمية البداء من ذلك، ولم يشترطوا فيه تبدل الرأى والندامة، كما لا يخفى، و على ما ذكر فان أراد المصنف بقوله «البداء فى الانسان - الخ» تفسير البداء بذلك و اختصاصه به، ففيه ما عرفت من عدم اختصاصه به، و ان أراد بذلك ذكر مصداق من مصاديقه و امكانه فى حق الانسان و استحالاته فى حقه تعالى فلا ايراد عليه.

والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لانه من الجهل والنقص، و ذلك محال عليه تعالى، ولا تقول به الامامية. قال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم» وقال أيضاً: «من زعم أن الله بداله في شيء ولم يعلمه أمس قابراً منه» (٢).

و كيف كان، فلا وجه بعد ما عرفت من أعمية البداء في اللغة، لحمل أخبار الشيعة التي تدل على مطلوبة البداء، على البداء المحال كما سيأتى ان شاء الله توضيحه.

(٢) هذه الاخبار ونظائرها تدل على استحالة البداء بالمعنى الاصطلاحي المذكور، فالبداء بالمعنى المذكور مردود بنص الاخبار عند الشيعة أيضاً، لان التغير والتبدل في الرأي والندامة، حاك عن الجهل و هو نقص لا سبيل له اليه تعالى، لانه تعالى عين الكمال و عين الفعلية، ولم يقل أحد من الشيعة بالبداء بالمعنى المذكور المحال.

بل صرح في الاخبار باستحالته، و من جملتها أن اليهود سألوا عن النبي صلى الله عليه وآله «يا محمد أفبدأ لربك فيما كان أمرك به بزعمك من الصلاة الى بيت المقدس حتى نقلك الى الكعبة؟ فقال في جوابهم: ما بداله عن ذلك، فانه العالم بالعواقب، والقادر على المصالح، لا يستدرك على نفسه غلطاً، ولا يستحدث رأياً يخالف المتقدم، جل عن ذلك، ولا يقع عليه أيضاً مانع يمنعه من مراده، و ليس يبدو، والا لما كان هذا وصفه، و هو عز وجل متعال عن هذه الصفات علواً كبيراً. ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها اليهود: أخبروني عن الله أليس يمرض، ثم يصح، و يصح ثم

يمرض، أبدا له في ذلك؟ أليس يحيى و يميت، أبدا له في كل واحد من ذلك؟ فقالوا: لا، قال: فكذلك الله تعبد نبيه محمداً بالصلاة الى الكعبة، بعد أن تعبد به بالصلاة الى بيت المقدس، وما بدا له في الاول - الحديث الشريف»<sup>٢</sup>.

و حاصله أن البداء التشريعى كالبداء التكويني، فكما أن في البداء التكويني ما بدا شيء له تعالى، لانه العالم بالعواقب، بل بدا منه لغيره، كذلك في البداء التشريعى.

و أما البداء بمعناه الاخر من ظهور الشيء منه تعالى للغير، على خلاف ما يقتضيه المقتضيات الغير التامة و المعدات، فلا استحالة فيه، لانه لا ينافى علمه به و ارادته به من الازل، و هو أمر واقع في النظام العالمى المادى الذى لا يخلو عن التزاحم بين المقتضيات، و من المعلوم أن الواقع لا يقع الا لكونه ممكناً، فلامجال لدعوى استحالته بعد الوقوع.

قال العلامة الطباطبائى - قدس سره - في ذيل قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» ما حاصله: «انما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً، بعد ما كان الظاهر منه خلافه أولاً، فهو محو الاول و اثبات الثانى، والله سبحانه عالم بهما جميعاً، و هذا مما لا يسع لذى لب انكاره، فان للامور والحوادث وجوداً بحسب ما يقتضيه أسبابها الناقصة، من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه، و وجوداً بحسب ما يقتضيه، أسبابها و عللها التامة، و هو ثابت غير موقوف ولا متخلف - الى أن قال: وعلى أى حال؛ ظهور أمر أو

ارادة منه تعالى، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه، والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من احاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، و نفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظي، و لهذا لم نعقد لهذا البحث فصلا مستقلا على ما هو دأب الكتاب، ومن الدليل على كون النزاع لفظياً، استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغيير في علمه، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذى يفسر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذى يفسره به الاخبار فيه تعالى»<sup>٣</sup>.

فالبداء على قسمين: أحدهما محال كما تدل عليه الأدلة العقلية، و جملة من الروايات الواردة عن طرق أهل البيت عليهم السلام، و هو الذى مقرون بتبدل الرأى والندامة، و ثانيهما ممكن واقع، و هو ظهور الاشياء على خلاف المقتضيات والمعدات، كموت شخص صحيح المزاج الذى لا يتوقع موته، و شفاء مريض لا يتوقع برؤه، و هذا الظهور بالنسبة الينا، و أما بالنسبة اليه تعالى، فلا خفاء، بل علمه من الازل. و بتعبير اخر فهو ظهور منه لنا، لا ظهور له تعالى، والمحال هو الظهور له، لا الظهور منه لنا. فالبداء المحال هو التبدل والتغيير في ناحية علمه الذاتى، و هو الذى لا يقول به أحد من الشيعة، و أما التبدل والتغيير في ناحية فعله تعالى، سواء كان تكوينياً أو تشريعياً، فلا مانع منه، بعد كونه معلوماً له بأطرافه، و هو الذى اعتقده الشيعة به، و ورد الروايات المتعددة للترغيب نحو الايمان به، لانه يوجب أن يرجو أو يخاف تبدل شيء و تغييره و يعمل بمقتضاه على الدوام.

غير انه وردت عن أئمتنا الاطهار عليهم السلام روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم، كما ورد عن الصادق عليه السلام «ما بدالله في شيء كما بداله في اسماعيل ابني» و لذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الاسلامية، الى الطائفة الامامية، القول بالبداء، طعنًا في المذهب و طريق آل البيت، و جعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» و معنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه، أو وليه، أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الاظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنه يذبحه.

فيكون معنى قول الامام عليه السلام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده، اذ اخترمه قبله، ليعلم الناس أنه ليس بامام و قد كان ظاهر الحال أنه الامام بعده، لانه أكبر ولده (٣)

(٣) ولا يخفى عليك أن روايات الباب على طوائف: منها تدل على نفي البداء بالمعنى المصطلح عند العامة، كما أشار المصنف الى جملة منها، و أشرنا أيضاً الى بعضها. و منها تدل على اثبات البداء كما روى بسند صحيح في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية، و خلع الانداد، و أن الله يقدم من (ما خل) يشاء و يؤخر من (ما خل) يشاء»،<sup>٤</sup> و ما روى فيه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقر لله بخمس خصال، بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة»<sup>٥</sup> و ما روى فيه أيضاً عن الرضا

٤. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

٥. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.



عليه السلام انه قال: «ما بعث الله نبياً الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء»<sup>٦</sup>.

و هذه الروايات و نظائرها تنافى ما تنفى البداء فى بادىء النظر، و لكن مقتضى التأمل فيها ان الثابت بتلك الاخبار ليس ما ينفيه الاخبار الاخر، بل المقصود منها ان الامر بيده تعالى، فيمكن ان يقدم و ان يؤخر رغماً لانف اليهود الذين قالوا يدالله مغولة كما اشير اليه فى الرواية الاولى، فالثابت هو البداء فى مقام الفعل لا فى مقام الذات، والمنفى هو البداء فى مقام الذات كما صرح به فى بعض الاخبار السابقة. هذا مضافاً الى تصريح بعض الاخبار بأن البداء عند الامامية ليس مقروناً بالجهل كما رواه فى الكافى بسند صحيح عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «ما بدا لله فى شيء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له»<sup>٧</sup> ومن المعلوم أن البداء الذى لا يستلزم الجهل فى مرتبة الذات، لا تشمله الادلة النافية ولا تنافيه الادلة العقلية، لانه ليس الا كمال القدرة فى مقام الفعل، فان تبديل ما يقتضيه المقتضيات العادية والمعدات، يحكى عن تمامية قدرة الرب المتعال، و استقلاله فى الفاعلية، حيث يمكن له التغيير والتبديل فى الامور، اذا اراد و شاء، فهو تعالى فى كل آن فى شأن، ومن المعلوم أن هذا الاعتقاد يوجب التوكل التام عليه فى الامور، والرجاء به لان الامر بيده، ولم يتم الامر ولم يفرغ عن الامر قبل وقوعه، فما لم يقع له مجال التغيير والتبديل، وهذا الفكر يؤدى الى سعة المجال أمام الانسان للسعى والاستكمال، بحيث لا يتوقف ولا

٦. الاصول من الكافى ج ١ ص ١٤٨.

٧. الاصول من الكافى ج ١ ص ١٤٨.

يئأس من النيل الى الكمال فى أى حال يكون، كما أن هذا الاعتقاد يمنع الانسان من أن يغتر بوضعه الموجود، المقتضى للسعادة، فان التغيير والتبديل بسبب الذنب أو الغفلة أمر ممكن، فليخف وليحذر عن الذنوب والغفلات لئلا يسقط ويهلك.

و كيف كان، فهذا البداء من كمال الايمان ولذلك أخذ الله الاقرار به عن الانبياء كما عرفت، بل أوصى الايمان به لغيرهم، كقول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله عزوجل بمثل البداء»<sup>٨</sup> و قوله الآخر أيضاً: «لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه»<sup>٩</sup>.

نعم أشار المصنف الى ورود روايات توهم المنافاة لنفى البداء المستحيل، ولم أجد منها الا ما رواه فى البحار عن كتاب زيد الترسى عن عبيد بن زرارة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما بدا لله بداء أعظم من بداء بدا له فى اسماعيل ابنى»<sup>١٠</sup>.

و هذا خبر واحد ولا يصلح للمعارضة مع الاخبار الكثيرة السابقة، ولا يفيد العلم، مع أن اللازم فى الاعتقادات هو العلم. هذا مضافاً الى نقله عن كتاب مختلف فيه، ولم يثبت اعتباره، بل فيه امور تنكره الامامية كنزوله تعالى الى السماء الدنيا و غير ذلك<sup>١١</sup>. على أن قوله عليه السلام فى الصحيحة المتقدمة «ما بدا لله فى شىء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له» حاكم على مثله، فليحمل على المعنى الذى لا ينافى تلك

٨. بحار الانوار ج ٤ ص ١٥٧.

٩. الاصول من الكافى ج ١ ص ١٤٨.

١٠. بحار الانوار ج ٤ ص ١٢٢.

١١. راجع قاموس الرجال ج ٤ ص ٢٤٨.

الاخبار، اما بحمله على ما في المتن أو على ما حكى عن الشيخ المفيد من أن المراد منه ما ظهر منه تعالى من دفاع القتل عنه وقد كان مخوفاً عليه من ذلك، مظنوناً به وقد دفع الله عنه كما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: ان القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه<sup>١٢</sup> أو على ما اشار اليه المحقق الاصفهاني من أن المراد من الظهور هو الظهور في علمه الفعلي بعد ما كان المقتضى على خلافه لا في علمه الذاتي<sup>١٣</sup> ولكنه لا يخلو عن تكلف. ولعل مقصود المصنف من الروايات، هو الاشارة الى ما نسب الى بعض الانبياء والاولياء من أنهم ربما أخبروا بوقوع شيء ثم انكشف الخلاف، ولكن هذه الاخبار معارضة مع قاعدة اللطف، فان الاخبار الجزمي مع انكشاف الخلاف، يوجب سلب الاعتماد، هذا مضافاً الى معارضتها مع الاخبار الاخر، كما روى عن أبي جعفر عليه السلام يقول: «العلم علمان: علم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، و علم علمه ملائكته و رسله، فأما ما علم ملائكته و رسله، فانه سيكون، لا يكذب نفسه، ولا ملائكته ولا رسله، و علم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء»<sup>١٤</sup>.

وما روى عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء، و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه»<sup>١٥</sup>.

١٢. بحار الانوار ج ٤ ص ١٢٧ ذيل الصفحة.

١٣. راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢١٢.

١٤. بحار الانوار ج ٤ ص ١١٣.

١٥. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

فليحمل تلك الاخبار على أن اخبار الانبياء ليس على الجزم والبت، كما حكى عن الشيخ الطوسي، وجعله الفاضل الشعراني حاسماً لمادة الاشكال،<sup>١٦</sup> اذ الاخبار اذا لم يكن عن جزم، بل على ما تقتضيه المقتضيات، فتخلفه لا يوجب سلب الاعتماد، خصوصاً اذا كان الاخبار و انكشاف الخلاف مقروناً بتبيين وجه أوجب تغيير المقتضيات، و أما التفصيل بين الوحي والالهام بوقوع البداء في الثاني دون الاول، كما في البحار، أو القول بوقوع البداء في كلام الانبياء نادراً، كما في البحار أيضاً<sup>١٧</sup> ففيه أنه يناهض أيضاً قاعدة اللطف، ويوجب سلب الاعتماد عنهم، ولو وقع نادراً، فان تطرق احتمال الخطأ الى الوحي والالهام يرفع الاعتماد عن جميع أقوال الانبياء - عليهم صلوات الله - كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق عبارة المصنف، من «أن الوجه الصحيح هو أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه - الخ» لما عرفت من أن الاظهار الجزمي لا يوافق العصمة، و يوجب سلب الاعتماد، بخلاف ما اذا لم يكن الاظهار والاخبار عن جزم، بل على ما يقتضيه المقتضيات من دون جزم، بحيث لو انكشف الخلاف لا يوجب سلب الاعتماد، و أيضاً يظهر مما ذكر ما في قوله «ان معنى قول الامام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده - الخ» لان المناسب أن يقول: ما ظهر منه تعالى أمر في شيء، كما ظهر منه في اسماعيل، كما فسرهُ الشيخ المفيد

١٦. شرح الاصول من الكافي للمولى صالح المازندراني ج ٤ ص ٣٢٤.

١٧. بحار الانوار ج ٤ ص ١٣٣ - شرح الاصول من الكافي ج ٤ للمولى صالح المازندراني ذيل الصفحة ٢٣١ - ٢٣٥.

و قريب من البداء في هذا المعنى نسخ أحكام الشرايع السابقة، بشرية نبينا صلى الله عليه و آله، بل نسخ بعض الاحكام التي جاء بها نبينا صلى الله عليه و آله و سلم (٤).

— قدس سره — لانه بعد كون البداء بمعناه المصطلح عند العامة محالا و منفيًا في الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام، فالمراد من الظهور، هو الظهور منه لا الظهور له.

ثم لا يخفى عليك أن امكان التغيير باذنه و مشيئته في المقدرات، أمر ثابت لا يمنع عنه ذكر المقدر في لوح المحو و الاثبات، أو امضائه في ليالى القدر، لان الامر بيده، يفعل ما يشاء و لذا ورد في بعض أخبار ليالى القدر بعد تقدير الامور و ابرامها و امضائها، أن لله المشية.

ثم لا يذهب عليك أن مقتضى ما عرفت ان البداء في التقديرات لا في القضاء، لان قضاء الشيء وقوعه، و مع وقوعه لا ينقلب عما هو عليه، ولذا حكى عن السيد الداماد قدس سره أنه قال: «لابدء في القضاء، و انما البداء في القدر»<sup>١٨</sup>.

(٤) ولا يخفى عليك أن النسخ حقيقة هو ارتفاع الحكم بانقضاء زمانه وأمدّه، فان الحكم المجهول في موارد النسخ مقيد في الواقع بزمان خاص معلوم عند الله و مجهول عند الناس، اذ لا يعلمونه الا بعد اعلام ارتفاعه، و عليه فلا يرد على النسخ ما ربما يقال من أن النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة، وكلا هذين اللازمين يستحيل في حقه تعالى، و ذلك لان

تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا بد و أن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لان الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، و على ذلك فرفع هذا الحكم الثابت لموضوعه، اما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها، و هذا ينافي حكمة الجاعل، مع أنه حكيم مطلق، و اما أن يكون من جهة البداء و كشف الخلاف على ما هو الغالب فى الاحكام والقوانين العرفية، و هو يستلزم الجهل منه تعالى، و على ذلك فيكون وقوع النسخ فى الشريعة محالاً، لانه يستلزم المحال انتهى.

و ذلك لما عرفت من أن الحكم كان فى الواقع محدوداً و معلوماً لله تعالى، فاذا تم وقته أخبر عن ارتفاعه، فلا ينافي الحكمة، كما لا يستلزم الجهل، بل ادامته مع خلوه عن المصلحة، تنافى الحكمة.

ثم ان النسخ يقرب البداء وليس عينه، لان فى البداء مقتضيات الشئ موجودة، ولكن فى النسخ لا مقتضى لوجود الحكم بحسب الواقع، بعد انقضاء أمد الحكم. نعم يكون المقتضى الاثباتى من اطلاق الادلة موجوداً، و باعتباراه كان النسخ قريباً من البداء، و ان كان المقتضى فى البداء هو المقتضى الثبوتى، والمقتضى فى النسخ هو المقتضى الاثباتى.

## ٨- عقيدتنا في احكام الدين

نعتقد أنه تعالى جعل أحكامه من الواجبات والمحرّمات و غيرهما طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم، فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجباً، وما فيه المفسدة البالغة، نهى عنه، وما فيه مصلحة راجعة ندبنا إليه، و هكذا في باقي الاحكام و هذا من عدله و لطفه بعباده و لا بد أن يكون له في كل واقعة حكم، و لا يخلو شيء من الاشياء من حكم واقعي لله فيه، و ان انسد علينا طريق علمه.

و نقول ايضا انه من القبيح أن يأمر بما فيه المفسدة أو ينهى عما فيه المصلحة، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون ان القبيح ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما أمر به، فليس في نفس الافعال مصالح أو مفسد ذاتية، ولا حسن أو قبيح ذاتيان، و هذا قول مخالف للضرورة العقلية، كما أنهم جوزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فيأمر بما فيه المفسدة، وينهى عما فيه المصلحة، وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفة عظيمة، و ذلك لاستلزامه نسبة الجهل أو العجز اليه سبحانه تعالى علواً كبيراً (١).

---

(١) ولا يخفى عليك أن هذا البحث من متفرعات الاصل الثابت الذي مضى تحقيقه، و هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وقد عرفت فيما مضى أن الدليل عليه امران: أحدهما أنه مقتضى اطلاق كماله و رحمته و رحمانيته تعالى، و ثانيهما أنه مقتضى حكم العقل بالحسن والقبح الذاتي. أشار المصنف الى الوجه الاول في السابق، والى الثاني هنا، و كيف كان؛

والخلاصة أن الصحيح في الاعتقاد أن نقول انه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكليفنا بالواجبات و نهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة و المنفعة ترجع لنا في جميع التكاليف. ولا معنى لنفي المصالح و المفساد في الافعال المأمور بها و المنهى عنها، فانه تعالى لا يأمر عبثاً و لا ينهى جزافاً و هو الغنى عن عبادته (٢).

فقد مر البحث عنه و لا حاجة الى اعادة الكلام، و عليه كما أن أصل التكليف مما يقتضيه لطفه و رحمانيته، كذلك تطبيق التكليف، مع ما في الافعال من المصالح و المفساد، فالمصلحة الراجعة لا تقتضى الوجوب بل الندب، و المصلحة الملزمة تقتضى الوجوب لا الندب، و المفسدة الملزمة تقتضى النهى التحريمى لا التنزيهى، و المفسدة الغير الملزمة لا تقتضى الا النهى التنزيهى، و لا يمكن سلوك الانسان نحو كماله و سعادته الا اذا كلف بما تقتضيه الافعال من المصالح و المفساد، و الاخلال به ينافى لطفه و رحمته، كما انه ينافى حكمته، لان الحكمة فى خلقه الانسان هو امكان أن يسلك نحو كماله، فاذا كلف بما لا يطابق مقتضى الافعال، فلا يمكن له ذلك. هذا مضافاً الى منافاته مع عدله فيما اذا كلف بما زاد أو نقص عن الحد اللازم الذى يستحقه المكلف كما لا يخفى.

(٢) حاصله ان التكاليف حيث لا تصدر عنه تعالى جزافاً، فلا تكون الا ناشئة عن المصالح و المفساد، ولكن المصالح و المفساد ترجع اليها لا اليه تعالى لانه غنى مطلق.

بقى شيء، وهو أن أفعاله تعالى سواء كانت تكوينية أو تشريعية ناشئة عن كماله المطلق، و ليست لاستكمال ذاته تعالى، لانه غنى مطلق، و لا يحتاج الى شيء، و



لذلك ذهبوا الى أن العلة الغائية متحدة مع العلة الفاعلية فيه تعالى، اذ لا غاية وراء ذاته تعالى، ولا ينافى ذلك أن للأفعال غاية أو غايات متوسطة و نهائية، لانها غاية الفعل لا غاية الفاعل. قال العلامة الطباطبائي -قدس سره-: «وبالجملة فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غاية لفاعليته التي هي عين الذات»<sup>١</sup>.

و ينقدح مما ذكر ما في كلام الاشاعرة من أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاعراض والمقاصد، فان كل فاعل لغرض و قصد، فانه ناقص بذاته، مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان<sup>٢</sup> وذلك لما عرفت من أن الغاية في فاعليته تعالى، ليست الاذاته و صفاته، فذاته لذاته منشأ للافاضة، ومن المعلوم أن تعليل أفعاله بذاته، لا يستلزم النقصان، حتى يستحيل، بل هو حاك عن كمال ذاته، ولعله اليه يؤول ما قاله العلامة الطباطبائي -قدس سره- من أنه ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل اليها، لجواز كونها عين الفاعل<sup>٣</sup>. و ينقدح أيضاً مما ذكر ضعف ما ذهب اليه المعتزلة و بعض المتكلمين من الامامية، من أن غاية أفعاله هي انتفاع الخلق، فانه و ان لم يستلزم استكمال الذات بالغايات المترتبة على الافعال، ولكن ذلك يوجب أن يكون لغير ذاته تأثير في فاعليته مع أنه تام الفاعلية ولا يتوقف في فاعليته على شيء<sup>٤</sup> فالصحيح هو أن يقال ان انتفاع الخلق هو غاية الفعل لا غاية فاعلية الفاعل، اذ لا حاجة له تعالى الى شيء من الاشياء، و لا يتأثر من

١. راجع نهاية الحكمة ص ١٦٤ - ١٦٣.

٢. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٥٦ الطبعة الحديثة.

٣ و ٤. راجع نهاية الحكمة ص ١٦٣.

شىء<sup>٥</sup>.

نعم ذهب بعض المحققين الى امكان الجمع بين  
الاقوال، بان يقال: ان من حصر الغاية في ذاته تعالى  
أراد الغاية الاصلية والذاتية، و من نفى الغاية في أفعاله  
اراد نفى داع زائد على ذاته في فاعليته، ومن جعل العلة  
الغائية انتفاع الخلق أراد بيان الغاية الفرعية والتبعية.  
انتهى،<sup>٦</sup> الا ان هذا التوجيه و ان كان حسناً في نفسه  
ولكن لا يساعده عبائر القوم فراجع، و لله الحمد.

٥. راجع شرح منظومه ج ٢ ص ٦٢ للاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره.

٦. آموزش فلسفه ج ٢ ص ٤٠٢.

# الفصل الثاني

## النبوة

- ١- عقيدتنا في النبوة
- ٢- النبوة لطف
- ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء
- ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء
- ٥- عقيدتنا في صفات النبي
- ٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم
- ٧- عقيدتنا في الاسلام
- ٨- عقيدتنا في مشرع الاسلام
- ٩- عقيدتنا في القرآن الكريم
- ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة



## ١- عقيدتنا في النبوة

نعتقد ان النبوة وظيفه الهية و سفارة ربانية يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه و يختاره من عباده الصالحين و أوليائه الكاملين في انسانيته.

فير سلمهم الى سائر الناس لغاية ارشادهم الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، ولغرض تنزيههم وتزكيتهم من درن مساويء الاخلاق و مفسد العادات و تعليمهم الحكمة والمعرفة، و بيان طرق السعادة والخير لتبليغ الانسانية كمالها اللائق بها، فترتفع الى درجاتها الرفيعة في الدارين، دارالدنيا و دارالاخرة.

و نعتقد أن قاعدة اللطف - على ما سيأتي معناها - توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهداية البشر و أداء الرسالة الاصلاحية و ليكونوا سفراء الله وخلفاءه.

كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو انتخابه و ليس لهم الخيرة في ذلك، بل أمر كل ذلك بيده تعالى لانه «أعلم حيث يجعل رسالته» و ليس لهم أن يتحكموا فيمن يرسله هادياً و مبشراً و نذيراً، ولا أن يتحكموا فيما جاء به من أحكام و سنن و شريعة(١).

---

(١) يقع الكلام في مقامات:

أحدها: في معنى النبوة لغة. ففي القاموس «النبا محركة: الخبر، أنباء اياه به: أخبره - الى أن قال: والنبيء: المخبر عن الله تعالى، و ترك الهمز المختار، ج: انبياء - الى أن قال: والاسم النبوءة- الى أن قال: و نبأ كمنع نباء و نبوأ: ارتفع، و عليهم:

طلع، ومن ارض الى ارض: خرج، و قول الاعرابي: يا نبيء الله بالهمز، أى الخارج من مكة الى المدينة، أنكره عليه، فقال: لا تنبر باسمي (اي لا تهمز باسمي) فانما أنا نبي الله».

و نحو ذلك فى المصباح المنير و زاد عليه قوله «والنبيء على فعيل مهموز لانه أنبأ عن الله، أى أخبر والابدال والادغام لغة فاشية».

فالمختار هو أن النبي مهموز فى الاصل، ثم أبدلت الهمزة و أدغم فى النبي والنبوة، و يشهد له عود الهمز فى التصغير كما يقال: «مسيلمه نبيىء سوء» ولا دلالة لمثل قوله تعالى «و رفعناه مكانا علياً» فى حق بعض أنبيائه على أن النبي مأخوذ من النبوة، بمعنى الرفعة، لان الآية لا تدل الا على أن النبي رفيع القدر لا أن النبي مأخوذ من الرفعة كما لا يخفى، و أما الاستدلال بمثل قوله صلى الله عليه و آله لمن قال يا نبيء الله: «لست بنبيء الله، ولكن نبي الله» ففيه أنه لا يدل على أن أصله من النبوة بمعنى الرفعة، نعم فيه اشارة الى منع استعمال المهموز، و لعله لان المهموز مشترك بين المخبر، والخارج من أرض الى أرض، بخلاف النبي بالتشديد، فانه شائع فى خصوص المخبر، فاذا استعمل مشدداً و مدغماً فلا مجال لتعيير بعض المبغضين بارادة الخارج من مكة الى المدينة منه، كما أرادته الذى خاطبه باستعمال النبي مهموزاً، و كيف كان فالأظهر هو ما اختاره القاموس والمصباح المنير من أن النبي مهموز الاصل.

قال العلامة الطباطبائى -قدس سره-: «والنبي على وزن فعيل مأخوذ من النبأ، سمي به النبي لانه عنده نبأ الغيب، بوحي من الله، و قيل هو مأخوذ من النبوة

بمعنى الرفعة سمي به لرفعة قدره»<sup>١</sup>.

ثانيها: في معناه الاصطلاحي. عرفه أهل الكلام بأنه الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر. قال في شرح الباب الحادى عشر «فبقيد الانسان يخرج الملك، و بقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، و بقيد عدم واسطة بشر يخرج الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبى»<sup>٢</sup>. و فيه ان التعريف المذكور يشمل الامام المعصوم الذى قد يخبر عن الله تعالى بسبب الهام و كونه محدثاً، بل يشمل سيدتنا فاطمة سلام الله عليها فانها أخبرت بما أحست من أخبار جبرئيل بعد موت النبى صلى الله عليه وآله، و كتبه مولينا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام، و سمي بمصحف فاطمة سلام الله عليها، وكيف كان فالاولى أن يقال فى تعريف النبى: هو انسان كامل مخبر عن الله تعالى بالوحى، اذ الوحى مختص بالانبياء، و هو نوع كلام يقع بينه و بين أنبيائه.

قال العلامة الطباطبائى - قدس سره -: «والنبى على وزن فعيل مأخوذ من النبأ سمي به النبى لانه عنده نبأ الغيب بوحي من الله انتهى»<sup>٣</sup> وقال أيضاً: «ان الوحى نوع تكليم الهى تتوقف عليه النبوة قال تعالى: «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده - النساء: ١٦٢»<sup>٤</sup>.

و قال أيضاً فى ذيل قوله تعالى «ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا

١. تفسير الميزان ج ١٤ ص ٥٨.

٢. راجع شرح الباب الحادى عشر ص ٣٤ الطبعة الحديثة - قواعد المرام ص ١٢٢.

٣. تفسير الميزان ج ١٤ ص ٥٨.

٤. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٧.

فيوحى بأذنه ما يشاء انه على حكيم - الشورى: ٥٢»  
والمعنى؛ ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع  
التكليم، الا هذه الانواع: الثلاثة أن يوحى وحيًا، أو يكون  
من وراء حجاب، أو أن يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما  
يشاء. ثم ان ظاهر الترديد فى الآية بـ«أو» هو التقسيم  
على مغايرة بين الاقسام، وقد قيد القسمان الاخيران  
بقيد كالحجاب والرسول الذى يوحى الى النبى، ولم  
يقيد القسم الاول بشيء، فظاهر المقابلة يفيد أن  
المراد به التكليم الخفى من دون أن يتوسط واسطة بينه  
تعالى و بين النبى أصلا، و أما القسمان الاخران ففيهما  
قيد زائد، وهو الحجاب أو الرسول الموحى و كل منهما  
واسطة، غير أن الفارق ان الواسطة الذى هو الرسول  
يوحى الى النبى بنفسه، والحجاب واسطة ليس بموح،  
و انما الوحي من وراءه - الى أن قال: ولما كان للوحى  
فى جميع هذه الاقسام نسبة الىه تعالى على اختلافها،  
صح اسناد مطلق الوحي اليه بأى قسم من الاقسام تحقق،  
و بهذه العناية اسند جميع الوحي اليه فى كلامه، كما  
قال «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبیین من  
بعده»<sup>٥</sup> والحاصل ان الوحي بجميع أقسامه مختص بالنبى،  
و عليه أجمعت الامة الاسلامية. نعم قد يطلق الوحي على  
الهداية التكوينية كقوله تعالى «و أوحى ربك الى النحل  
ان اتخذى من الجبال بيوتا - النحل: ١٣» ولكنه بالعناية  
والمجاز.

ثم ان الفرق بين النبى والرسول كما فى تفسير  
الميزان هو ان النبى، هو الذى بين للناس صلاح معاشهم  
و معادهم من اصول الدين و فروعه، على ما اقتضته



عناية الله من هداية الناس الى سعادتهم، والرسول هو الحامل لرسالة خاصة مشتملة على اتمام الحجة، يستتبع مخالفته هلاكة أو عذاباً أو نحو ذلك<sup>٦</sup>. فالنسبة بين النبي والرسول هو عموم من وجه، اذ كل رسول نبي دون العكس، لجواز أن يكون النبي غير رسول كما لا يخفى.

ثم ان الرسل يختلفون في الفضل والمرتبة، و ساداتهم هم اولوالعزم منهم، وهم أصحاب الجد والثبات على العهود والميثاق في حد اعلى، وهم: نوح وابراهيم وموسى وعيسى و نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه و عليهم اجمعين، كما قال تعالى: «واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى و أخذنا منهم ميثاقا غليظا - الاحزاب: ٧» هم أصحاب الكتب والشرائع، كما قال الله تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - الشورى: ١٣».

ثالثها: في امكان النبوة، ولا يخفى أنها ممكنة ذاتاً، لان في تكليمه تعالى مع الانسان الكامل بواسطة أو بدونها، لا يلزم أحد من المحالات كاجتماع النقيضين أو الضدين أو المثليين، اذ تكليمه ليس الا ايجاد الكلام ونحوه، ومن المعلوم أنه لا يستلزم المحدودية كالجسمية، حتى يناقض مع صرفيته ولاحديته، فلا ريب في امكانها ذاتاً، و انما الكلام في امكانها وقوعاً، فان البراهمة<sup>٧</sup> زعموا أنها لا فائدة فيها، فلا تصدر عن

٦. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٥.

٧. البراهمة قوم انتسبوا الى رجل يقال له براهيم و قد مهد لهم نفى النبوات اصلا و هم كما في المنجد خدمة الهة الهند..

الحكيم المتعال، و قالوا فى توجيه ما ذهبوا اليه: ان الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين: اما أن يكون معقولا و اما ان لا يكون معقولا، فان كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه، فأى حاجة لنا الى الرسول؟ و ان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، اذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية، و دخول فى حريم البهيمية<sup>٨</sup>.

و اجيب عن ذلك بأنه لاريب فى فائدة النبوة، فان النبى اذا أتى بما يدركه العقول أيدها و أكدها و فائدة التاكيد أوضح من أن يخفى، و ان أتى بما لا يدركه العقول من غير طريق الشرع ففائدتها هى الارشاد والهداية، و أى فائدة أعظم من تلك الفائدة؟ و لعل البراهمة زعموا أن العقول حاكمة بثبوت الفائدة فى بعض الافعال و بعدمها فى بعض اخر، مع أنها حاكمة فى بعضها وليس لها الحكم فى الاخر، فلا منافاة بين العقول التى لا حكم لها و مع الشرع الحاكم، اذ لا مناقضة بين اللاقتضاء والاختصاص كما لا يخفى، و لذلك قال المحقق الطوسى قدس سره فى تجريد الاعتقاد: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كمعاوضة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل»<sup>٩</sup>.

هذا مضافاً الى فوائد اخر كرفع الشك عن الشبهات الموضوعية للعدل والظلم اللذين كانت العقول مستقلة فيهما. الا ترى أن الناس اختلفوا فى اليوم فى القيمة

٨. راجع الملل و النحل ج ٢ ص ٢٥٠.

٩. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٧ الطبعة الحديثة.

الزائدة الحاصلة من عمل الاجير على المواد الطبيعية كالخشب انها لصاحب المواد أو للاجير أو لهما، و كل قوم يدعى أن العدل هو ما ذهب اليه والظلم خلافه، و ليس هذا الاختلاف الا في موضوع حكم العقل الكلي، اذ لا اختلاف في قبح الظلم و حسن العدل بينهم، وفي مثل هذا يحتاج الى الشرع حتى يزول الشك.

و كرفع الغفلة عما حكم به العقل، اذ كثيراً ما تصير الاحكام العقلية مغفولة عنها، فالشرع يرشد الناس الى عقولهم، و ينبئهم بحيث تذكروا مانسوه، خصوصاً اذا بشروهم و أنذروهم بالاثار التي للاعمال بالنسبة الى البرزخ والقيامة والاخرة.

و أضعف مما ذكر من الشبهة حول امكان النبوة وقوعاً، هو ما حكى عنهم أيضاً من أنه دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرايع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه الى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعى و رمى الجمار، والاحرام والتلبية، و تقبيل الحجر الاصم، وكذلك ذبح الحيوان الى أن قال: وكل هذه الامور مخالفة لقضايا العقول<sup>١٠</sup>.

و ذلك لان الموضوع للقبح العقلي هو ما علم خلوه عن المصالح، أو ما علم اشتماله على المفساد، والامور المذكورة ليست كذلك، بل الامر فيها بالعكس، لما علم من الفوائد المهمة والاسرار العظيمة فيها، و هذا التوهم ناش من قلة التدبر حول العبادات، و عدم التوجه الى حقيقتها و أسرارها، و تأثيرها في استكمال الروح الانساني للتقرب والتهذيب، فمثل رمى الجمار يوجب

تذكّار رمى آدم - على نبينا وآله و عليه السلام - لعدوه الشيطان، و تبريه منه، و هذا التذكّار يوجب أن يعرف الانسان عدوه و يقتدى بأبيه في رمية، و التبري منه، و هل هذا الا غرض صحيح، فكيف يكون مثل هذا مخالفا للعقل؟ و هكذا الطواف والسعي بين الصفا والمروة و غيرها مشتمل على أسرار و حكم عظيمة، تكون شطر منها مدونة تحت فلسفة الحج فراجع.

وبالجملة فكل أمر صدر عن الحكيم المتعال وجاء به الانبياء مشتمل على الفوائد والمصالح، و ان لم نعلمها بالتفصيل، لانهم أخبروا عن الحكيم المتعال الذي لا يصدر منه القبيح، فليس في الاوامر الشرعية التي جاءت به الرسل والانبياء مفسدة يمكن للعقل أن يعرفها، غايته عدم العلم بوجه المصلحة و هو لا يضر، فلا موجب لقول البراهمة من استحالة وقوع النبوة كما لا يخفى. رابعها: في فوائد البعثة و غاياتها، ولا يخفى عليك انها متعددة.

منها؛ الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، و هذه الغاية لا تقع كاملة الا بالشرع، فان بديهيات العقل محدودة، فلا تكفي للارشاد الى جميع المنافع والمصالح، كما أن التجربات الحاصلة للبشر في طول التاريخ لا يكون وافية بذلك، هذا مضافاً الى أن حاجات الانسان لا تنحصر بالعالم المادى المشهود، و أن ما وراء العالم المادى لا يكشف عادة بالعقل، ولا يكون في حيلة الحس والتجربة، فليس لكل واحد من العقل والحس، منفرداً أو منضمّاً الى الآخر، أن يحقق حوله لكشف الروابط بين ذلك العالم و بين أفعالنا و عقائدنا حتى ينتظم البرنامج الصالحة لسير الانسان نحو ما ينفعه من سعادته في الدنيا والاخرة.

لا يقال ان الوجدان والفطرة يكفي لذلك، لانا نقول: ان الادراك الفطرى اجمالى يحتاج الى التفصيل، بل مستور فى صميم ذات الانسان، بحيث يحتاج الى الكشف والاثارة والتنبيه بوساطة الانبياء والرسل، و لولا ذلك لما نال الى كثير مما يحتاج اليه كما قال تبارك و تعالى: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا و يزكيكم و يعلمكم الكتاب والحكمة و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون - البقرة: ١٥١».

فلو اهمل الانسان مع ماله من العقل والوجدان والتجربة، ولم يرسل الانبياء لهم لكان لهم العذر والحجة على الله، لعدم تمكنهم من النيل الى السعادة بدون وساطة الانبياء، ولكن ارسال الرسل يقطع عذرهم و يكون الحجة لله عليهم، واليه يشير قوله عزوجل: «رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزاً حكيماً - النساء: ١٦٥».

فالغاية من بعثهم و ارسالهم هو ارشاد الناس نحو مصالحهم و مفاسدهم، ليتمكنوا من اتخاذ السعادة التى خلقوا لاجلها، و لئلا يكون للعصاة والكفار حجة على الله، و غاية ارشاد الناس الى مصالحهم و مفاسدهم ملازمة مع غاية اتمام الحجة، ولا تنفك عنها، و لعله لذا اكتفى المصنف بذكر الملزوم ولم يشر الى اللازم، كما أن بعض المحققين، اكتفى بذكر اللازم ولم يذكر الملزوم، و كيف كان فكلاهما من الغايات كما لا يخفى. و منها؛ التنزيه والتزكية، ومن المعلوم ان الغرض من ارسال الرسل ليس منحصرأ فى مجرد التعليم، بل التزكية من الاغراض، ولانجاز ذلك اختار الله تعالى للنبوة و الرسالة من بين الناس عباده الصالحين واولياءه الكاملين، بحيث يكونون اسوة كاملة بين أبناء البشر،

و يسوقون الناس نحو السعادة والكمال بأعمالهم، وغير خفى أن هذا الغرض لا يحصل بمجرد نزول ما يحتاج اليه من السماء بصورة كتاب سماوى فقط، أو بنزول ذلك على عباده المتوسطين، أو بنزول ذلك على غير جنسهم كالملائكة، لان الناس فى هذه الصورة اما أن لا يجدوا الاسوة، و اما أن يزعموا أن الطهارة والتزكية من خصائص الجنس الاخر ولا يمكن للانسان أن ينال الى ذلك.

و لمثل هذا جعل المرسلون من جنس الانسان، كما قال عز وجل: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة و ان كانوا من قبل لفى ضلال مبين - آل عمران: ١٦٤». و جعلهم مصطفىين من الاخيار كما نص عليه فى الكتاب العزيز: «واذكر عبادنا ابراهيم و اسحاق و يعقوب اولى الايدى والابصار \* انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار \* و انهم عندنا لمن المصطفىين - الاخيار \* واذكر اسماعيل واليسع وذا الكفل و كل من الاخيار - ص: ٤٨-٤٥».

و منها؛ تعليم الحكمة والمعرفة، ولا يذهب عليك أن ظاهر المصنف أن تعليم الحكمة غير الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، كما أن ظاهر قوله تعالى «و يعلمهم الكتاب والحكمة» هو المغايرة بين تعليم الكتاب و تعليم الحكمة، فلعل مراد المصنف من الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، هو بيان الاحكام والمقررات والتعدييات والتشريعيات المتعلقة بالاعمال والمعاملات، والمراد من الحكمة المعارف الحققة المطابقة للواقع، التى توجب بصيرة فى الامور والدين و ازدياداً فى معرفة الله تعالى وما يؤدى اليها كمعرفة الامام،

كما هو المستفاد من الايات والاخبار كقوله عزوجل: «ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى حميد - لقمان: ١٢».

و قوله تبارك و تعالى: «يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب - البقرة: ٢٦٩».

و كما روى عن الصادق عليه السلام: «الحكمة ضياء المعرفة، و ميزان التقوى و ثمرة الصدق»<sup>١١</sup> و عنه عليه السلام: «الحكمة المعرفة والتفقه في الدين»<sup>١٢</sup> و عن النبي صلى الله عليه و آله «رأس الحكمة مخافة الله»<sup>١٣</sup> و عن الصادق عليه السلام: «طاعة الله و معرفة الامام»<sup>١٤</sup> و يمكن أن يشير اليه ما ذكره العلامة الطباطبائي - قدس سره - بقوله: «الحكمة هي القضايا الحقة المطابقة للواقع، من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الانسان، كالمعارف الحقة الالهية في المبدء و المعاد، والمعارف التي تشرح حقايق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الانسان، كالحقايق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينيه»<sup>١٥</sup> وما ذكره السيد الشبر - قدس سره - حيث قال: «الحكمة العلم النافع، أو تحقيق العلم و اتقان العمل. انتهى» و كيف كان فهي أمر وراء ظواهر الاحكام والمقررات الشرعية، كما لا يخفى، كما أن النسبة بين الحكمة والكتاب عموم من وجه، لا مكان أن يكون حكمة غير مذكورة في الكتاب،

١١. تفسير آلاء الرحمن ص ٢٣٧.

١٢ و ١٣ و ١٤. تفسير نورالقلين ج ١ ص ٢٣٩.

١٥. تفسير الميزان ج ٢ ص ٤١٨.

كـبعض تفاصيل المعارف الحقّة، كما يجوز أن يكون شيء  
مذكوراً في الكتاب و ليس مصداقاً للحكمة كالاجتناب  
عن النساء في المحيض و نحوه، كما يمكن أن  
يكون في الكتاب امور كانت من مصاديق الحكمة.  
و أما استعمال الحكمة في الفلسفة فهو اصطلاح  
خاص حادث، فلا يحمل عليه الاستعمالات القرآنية، و  
على كل تقدير فهذه المعارف الحقّة الاصلية الالهية مما  
لا يمكن النيل اليها بدون ارسال الرسل و بعث الانبياء،  
كما هو واضح لمن عرفها وقاسها مع المعارف البشرية.  
و منها؛ أداء الرسالة الاصلاحية، و أنت خبير بأن  
المفاسد الاجتماعية من الظلم والفحشاء والمنكرات و  
نحوها، ربما تكون بحيث يحتاج ازالتها والمقابلة معها  
الى رسول الهى، حتى يدعو الناس نحو الاصلاح و اقامة  
العدل، و يدافع عن المظلومين والمحرومين، لان مجرد  
نزول الكتاب و تعليم الاحكام والتربية والتزكية بدون  
المجاهدة والقيام في مقابل المفاسد الاجتماعية، غير  
كاف لدفعها و رفعها، اذ بعض النفوس الشريرة  
كالمترفين والمفسدين لن يتوجهوا الى ذلك كله، و  
يظلمون و يصدون عن سبيل الله و يفسدون النسل  
والحرث، كما نشاهد ذلك في يومنا هذا في الممالك  
الغربية والشرقية، التي نبذ فيها الكتب السماوية،  
فاللازم في أمثال ذلك هو ارسال الرسل أو الرجال  
الالهية للقيام للاصلاح، و هذه الغاية من مهمات  
الغايات.

قال الفاضل الشعراني -قدس سره-: «ليس في  
طبيعة الانسان شيء أعظم قيمة و قدراً من الاستقلال  
والحرية و اقامة العدل و حفظ الحقوق و دفع الظلم  
والتجاوز، و لذا لم ينس الناس حق الرسل الالهية في



اقامة العدل والاستقلال والحرية و ان نسوا كل شىء من الخدمات المدنية والمادية عن الآخرين»<sup>١٦</sup>.

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغيب ان الله قوى عزيز - الحديد: ٢٥».

كما يظهر من بعض الايات أن كل امة من الامم الماضية، لم تخل عن ارسال رسول الهى لاصلاحها، حيث قال تبارك و تعالى: «ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت - النحل: ٣٦».

و من تلك الرسل موسى بن عمران - على نبينا و آله و عليه السلام - حيث أرسله الله تعالى لنجاة بنى- اسرائيل من أيدي فرعون و أتباعه، و قال عزوجل: «و قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين \* حقيق على أن لا أقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معى بنى اسرائيل - الاعراف: ١٠٥ - ١٠٦».

و يلحق بالرسالة الاصلاحية مجيء الرسل لرفع الاختلافات الدينية والتحريفات اللفظية والمعنوية بين الامة بعد مجيء نبي و نزول كتاب و شريعة معه، فان امة الانبياء كثيراً ما كانوا يختلفون فيما جاءهم بحيث يحتاج الى ارسال رسول لاصلاح الامور الدينية، وابانة الحق من الباطل، و كيف كان فاداء الرسالة الاصلاحية من الفوائد والغايات البينة لارسال الرسل الالهية التى لا يجوز أن تهمل و تترك، و هذه جملة من الغايات والفوائد التى للبعثة والرسالة.

خامسها: فى نتيجة الغايات، و لقد أفاد و أجاد المصنف -قدس سره- فى تبين الغايات لارسال الرسل و بعث الانبياء، فانه جعل غاية الغايات هو امكان النيل الى الكمال اللائق بالانسانية والسعادة فى الدارين، و هذه أحسن من تعليل ارسال الرسل باعداد السعادة الدنيوية الاجتماعية كتتنظيم البلاد والامور الاجتماعية، لان الانسان المحتاج الى نبى و رسول لا ينحصر فى الانسان المدنى الاجتماعى، بل كل فرد من أفراد الانسان يحتاج الى البعثة والرسالة، ولو كان وحيداً فريداً، حتى ينال الى كماله اللائق به فى الدنيا والاخرة، و لذا نقول بأن اللازم هو كون أول فرد من افراد الانسان نبياً أو مصاحباً للنبي ولا حاجة فى لزوم البعثة الى تحقق الاجتماع والتغالب كما يظهر من بعض، اللهم الا أن يكون مقصودهم بيان أحد موارد لزوم البعثة وارسال الرسل، لا اختصاص مورد البعثة و ارسال الرسل بما اذا كان الاجتماع محققاً، و بمثل ذلك يوجه ما فى الشفاء حيث اكتفى فى اثبات النبوة بحفظ النوع الانسانى، حيث قال: «فصل فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه - و نقول الان: من المعلوم أن الانسان يفارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنه لا بد من أن يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الامر (الآخر) أيضاً مكفياً به و بنظيره، فيكون هذا مثلاً يبقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، و هذا مخيط للآخر، والاخر يتخذ الابرة لهذا، حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً، ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات - الى أن قال: فاذا كان هذا ظاهراً، فلا بد من وجود

الانسان و بقائه من مشاركة، ولا يتم المشاركة الا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من ساير الاسباب التي تكون له، ولا بد من المعاملة من سنة و عدل، ولا بد للسنة والعدل من سان و معدل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس و يلزمهم السنة ولا بد من أن يكون هذا انساناً، ولا يجوز أن يترك الناس و آراءهم في ذلك، فيختلفون و يرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلماً، فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين، وتقدير الاخص من القدمين، و أشياء اخرى من المنافع التي لا ضرر فيها في البقاء، بل أكثر مالها انها تنفع في البقاء و وجود الانسان الصالح لان يسن و يعدل ممكن، كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التي هي اسمها»<sup>١٧</sup>.

اذ الاكتفاء بذلك في تحليل الرسالة في قوة حصر لزوم الرسالة والبعثة في الانسان الاجتماعي، مع أنه محتاج اليها قبل صيرورته اجتماعياً كما عرفت، على أنه اهمال لامر آخرته، لان تمام الكلام عليه في بقاء النوع الانساني في الدنيا، بحيث يصل حق كل ذي حق اليه، ولا توجه فيه الى سعادته الاخرية، هذا مضافاً الى أن النبوة والرسالة مقام عظيم يكون الحكومة و اقامة العدل شأناً من شؤونه، فلا ينبغي حصرها فيها كما لا يخفى، ولذا قال في «العقائد الحققة» بعد نقل الطريق المذكور عن الحكماء: «والعجب قصر النظر في هذا البيان الى اصلاح معاش الناس، وعدم التوجه الى

الآخرة، مع أن الدنيا دارالمجاز والآخرة دارالقرار»<sup>١٨</sup>.  
سادسها: في أمر تعيين النبي والرسول، وقد صرح  
المصنف بكونه بيد الله تعالى حيث قال: «كما نعتقد أنه  
تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو  
انتخابه، وليس لهم الخيرة في ذلك، بل امر كل ذلك  
بيده تعالى، لأنه أعلم حيث يجعل رسالته» و هو واضح  
لان التعيين أو الانتخاب فرع علم المعين بوجود من  
يصلح للنبوة والرسالة، مع أنه لا علم لاحد بذلك الا  
بتعيين الله تعالى، مع اقامة البيّنات والمعجزات، كما  
أنه لا مجال لتربيته، لان تأديب شخص للنبوة لا يتأتى  
عن الناس، الذين لا يعلمون بموقع النبوة والرسالة،  
فالنبوة والرسالة سفارة الهية تتعين من ناحيته تعالى،  
ولا سبيل للعلم بها الا من جانبه تعالى.

و أيضاً بعد تعيين الله تعالى لا خيرة لغيره فيما  
اختاره الله عزوجل، لأنه أعلم بمن يكون قابلاً لذلك  
المقام، فعلى الناس الطاعة والتبعية، وبالجمله؛ ان  
النبوة سفارة، والنبي سفير، وامر السفير لا يكون الا  
بيد من أرسله ولا خيرة لاحد فيه.

قال الصادق عليه السلام في جواب زنديق سأل عنه،  
من أين أثبت الانبياء والرسول؟ قال: «انا لما أثبتنا أن  
لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا، وعن جميع ما خلق، و كان  
ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا  
يلا مسوه، فيبأشرهم و يبأشروه، و يحاجهم و يحاجوه،  
ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه الى خلقه و  
عباده و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم، وما به  
بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الامرون والناهون عن

الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عنه جل و عز، وهم الانبياء عليهم السلام، و صفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب - في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر و زمان مما أتت به الرسل والانبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته، وجواز عدالته»<sup>١٩</sup>. قال المحقق اللاهيجي في ذيل الرواية: «فليعلم أن هذا الكلام الشريف مع وجازته واختصاره، يحتوى خلاصة الاراء والانظار من الحكماء السابقين والعلماء اللاحقين، بل فيه اشارات الى حقائق لم يصل اليها منتهى نظر أكثر المتكلمين، ولو سمعها الفلاسفة الاقدمون لاقروا باعجاز هذا الكلام الالهي»<sup>٢٠</sup>.

١٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٦٨.

٢٠. راجع گوهر مراد ص ٢٥٣.



## ٢- النبوة لطف

ان الانسان مخلوق غريب الاطوار، معقد التركيب فى تكوينه و فى طبيعته و فى نفسيته و فى عقله، بل فى شخصية كل فرد من افراده، و قد اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهة، و يواعث الخير والصلاح من جهة اخرى، فمن جهة قد جبل على العواطف والغرائز، من حب النفس و الهوى والاثرة واطاعة الشهوات، و فطر على حب التغلب والاستطالة والاستيلاء على ما سواه، والتكالب على الحياة الدنيا و زخارفها و متاعها كما قال تعالى: «ان الانسان لفى خسر» و «ان الانسان ليطغى» ان رآه استغنى» و «ان النفس لامارة بالسوء» الى غير ذلك من الايات المصرحة والمشييرة الى ما جبلت عليه النفس الانسانية من العواطف و الشهوات.

و من الجهة الثانية؛ خلق الله تعالى فيه عقلا هادياً يرشده الى الصلاح و مواطن الخير و ضميراً وازعاً يردعه عن المنكرات و الظلم و يؤنبه على فعل ما هو قبيح و مذموم.

و لا يزال الخصام الداخلى فى النفس الانسانية مستمراً بين العاطفة والعقل، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الاعلى مقاماً، و الراشدين فى انسانياتهم و الكاملين فى روحانيتهم. و من تقهره عاطفته كان من الاخسرين منزلة والمترددين انسانية، والمنحدرين الى رتبة البهائم.

و أشد هذين المتخاصمين مراساً على النفس هى العاطفة و جنودها.

فلذلك تجد أكثر الناس منغمسين فى الضلالة و مبتعدين عن الهداية باطاعة الشهوات، و تلبية نداء العواطف «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين».

على أن الانسان لقصوره و عدم اطلاعه على جميع الحقائق و أسرار الاشياء المحيطة به، والمنبعثة من نفسه، لا يستطيع أن يعرف بنفسه كل مايضره و ينفعه، ولا كل ما يسعده و يشقيه، لا فيما يتعلق بخاصة نفسه ولا فيما يتعلق بالنوع الانساني و مجتمعه ومحيطه، بل لايزال جاهلا بنفسه، و يزيد جهلا أو ادراكاً لجهله بنفسه كلما تقدم العلم عنده بالاشياء الطبيعية والكائنات المادية.

و على هذا فالانسان في أشد الحاجة ليلبغ درجات السعادة، الى من ينصب له الطريق الاحب، والنهج الواضح الى الرشاد واتباع الهدى، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عند ما يهيء الانسان نفسه لدخول المعركة الفاصلة بين العقل والعاطفة.

و أكثر ما يشتد حاجته الى من يأخذ بيده الى الخير والصلاح عند ماتخاذعه العاطفة و تراوغه، و كثيراً ما تفعل - فترين له أعماله و تحسن لنفسه انحرافاتهما، اذتريه ما هو حسن قبيحاً، أو ما هو قبيح حسناً، و تلبس على العقل طريقه الى الصلاح والسعادة والنعيم، في وقت ليس له تلك المعرفة التي تميز له كل ما هو حسن و نافع، و كل ما هو قبيح و ضار، و كل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدري و لا يدري الا من عصمه الله.

ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلاً عن الوحشي الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح و معرفة جميع ماينفعه و يضره في ديناه و آخرته، فيما يتعلق بخاصة نفسه أو بمجتمعه و محيطه، مهما تعاضد مع غيره من أبناء نوعه، ممن هو على شاكلته و تكاشف معهم، و مهما أقام بالاشتراك معهم المؤتمرات والمجالس والاستشارات، فوجب أن يبعث الله تعالى في الناس رحمة لهم و لطفاً بهم «رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيههم و يعلمهم الكتاب والحكمة» و ينذرهم عما فيه فسادهم، و يبشرهم بما فيه صلاحهم و سعادتهم.

انما كان اللطف من الله تعالى واجباً فلان اللطف بالعباد من كماله المطلق، و هو اللطيف بعباده والجواد الكريم، فاذا كان المعزل قابلاً و مستعداً لفيض الوجود واللطف، فانه تعالى لا بد ان يفيض لطفه، اذ لا بخل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده و كرمه.

وليس معنى الوجوب هنا أن احداً يأمر بذلك فيجب عليه أن يطيع



- تعالى عن ذلك - ، بل معنى الوجوب فى ذلك هو كمعنى الوجوب فى قولك: انه واجب الوجود (أى اللزوم واستحالة الانفكاك) (١).

(١) هنا مطالب: الاول ان حاجة الانسان الى الرسل والانبياء من جهات مختلفة، وقد عرفت الاشارة والتنبيه عليها، و حيث أراد المصنف اثبات لزوم اللطف فى المقام، قال ما حاصله ان النبوة لطف، و اللطف لازم كماله و صفاته، فالنبوة لازمة.

ثم أعاد الكلام فى تبیین حاجة الانسان الى الرسل والانبياء، لان يتضح صغرى القياس، و حيث كان غاية الغايات من ارسال الرسل عنده، هو بلوغ الانسان الى درجات السعادة، لا حظ سبيل تزكية الانسان، و شرع من أن الانسان مركب من نوازع مختلفة، نوازع خير و نوازع فساد، و بين تلك النوازع منازعة، ولا يزال تخادع الاميال والاهواء مع دواعي الخير، من دون مساواة بينهما، فان الاولى فعلية بفعلية أسبابها كدعوة الشيطان ومن تبعه نحو الفساد، بخلاف الثانية فانه لا سبب لفعليتها نوعاً لو لم يكن نبي و رسول أو امام ومن تبعهم، ومن المعلوم أن وجود النبي والرسول أو الامام فى تلك المنازعة الغير المتساوية من أوضح اللطاف، فانهم يزيدون فى معرفة الناس بالله والمعاد والمعارف الحقّة، الى أن تصير دواعي الخير والصالح، قبال نوازع الفساد فعلية معادلة، و يؤكدون ذلك بالتبشير والتنذير، والوعد والوعيد، و يثيرون الفطرة والعقول من القوة الى الفعلية، الى أن لا يسلك سبيل الفساد والضلالة الا الشقى.

قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، و

يذكروهم منسى نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع»<sup>١</sup>.

هذا مضافاً الى أن وجود الانبياء والرسل اسوة في الكمالات الانسانية، و له سهم كبير في فعلية دواعي الخير في نفوس الناس و جذبهم نحو السير والسعى نحو الكمال، كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام في الصغرى، و أما الكبرى فسيأتى الكلام فيها ان شاء الله تعالى.

الثاني: في معنى كون البعث و ارسال الرسل رحمة و لطفاً في حق العباد. فاعلم أن المراد من كون ذلك لطفاً ليس الا ما يتمكن به الانسان، من سلوك اختياري في طريق السعادة، اذ بدون هذا اللطف لا يعلم الطريق حتى يسلكه، و يجتنب عن طريق الضلالة، فالبعث و ارسال الرسل هو اللطف الممكن الذي لا يستغنى عنه الانسان أصلاً، لا ما اصطلاح في علم الكلام، فان المراد منه هو اللطف المقرب لا الممكن، و لذا عرفوه بأنه ما يقرب العبد الى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ولا حظ له في التمكين، ولا يبلغ الالغاء، و مثلوا له بمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال لا يجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعي غرض صحيح في دعوته، يجب عليه التأدب المذكور تحصيلاً لغرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و من المعلوم أن الانسان بالنسبة الى سلوك طريق

السعادة والاجتناب عن طريق الضلالة، ليس كالمدعو الذى ذكر فى المثال متمكناً عن الاجابة والامثال، فان الانسان لا يعلم بجميع ما يصلح له وما يضره الا بالبعثة و ارسال الرسل، فجعل البعث و ارسال الرسل لطفاً بالمعنى المذكور فى الكلام، تنازل عن درجة الحاجة الى البعثة بلاوجه، اذ حاجة الانسان اليها أشد و أزيد من ذلك.

و عليه فلا مورد لتعبير المصنف حيث قال فى بيان الحاجة الى البعثة: «ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلا عن الوحشى الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصالح - الخ» فانه مع عدم العلم بالطريق لا يتمكن من الوصول، لا أنه يتمكن ولكن يعسر عليه فلا تغفل.

الثالث: فى وجوب اللطف و لزومه، و هو كبرى القياس، ولا يخفى عليك أن الادلة الدالة على وجوبه متعددة.

منها؛ ما أشار اليه فى المتن من برهان الخلف، فان اللطف مقتضى كونه تعالى كمالاً مطلقاً، فاذا كان المحل قابلاً و مستعداً لذلك الفيض، كما هو المفروض، فانه تعالى لابد أن يفيض لطفه، اذ لا بخل فى ساحة رحمته، ولا نقص فى جوده و كرمه، ولا مصلحة فى منعه، و الا لزم الخلف فى كونه كمالاً مطلقاً، أو عدم حاجة الانسان الى البعثة وكلاهما ممنوعان.

و بعبارة اخرى؛ ان حاجة الانسان الى البعثة كما عرفت، أشد من الحاجة الى كل شىء اخر، كانبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين و تقعير الاخمص من القدمين، و غير ذلك، فان الانسان بدون البعثة لا يتمكن من السلوك نحو الكمال اللائق به، و النيل الى السعادة

فى الدارين.

فحينئذ نقول كما قال الشيخ أبو على بن سينا، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى و علمه تعالى بنظام الخير، تقتضى تلك المنافع، ولا يقتضى هذه التى هى اسمها، مع أنه لا مانع من وجود الانبياء والرسل، لتعليم الناس ما يصلحهم وما يضرهم و لتزكيتهم و سوقهم نحو سعادتهم فى الدنيا والاخرة، بل مقتضى كماله و علمه و قابلية المحل و عدم وجود المانع، هو الاقتضاء المذكور والافاضة، والا لزم الخلف فى كونه عالماً بنظام الخير و كمالاً مطلقاً، هذا مضافاً الى لزوم تكليف الناس بما لا يطيقون، من السلوك نحو السعادة والكمال فى الدارين، من دون ايجاد شرطه، و الى نقض الغرض من خلقه الانسان للاستكمال والنيل الى السعادة، مع عدم اعداد مقدماته، و من المعلوم أنهما لا يصدران عن الكمال المطلق، والا لزم الخلف فى كونه كمالاً مطلقاً. و منها ما استدل به فى علم الكلام من نقض الغرض وتحصيله. قال المحقق الطوسى - قدس سره: «واللطف واجب لتحصيل الغرض به». قال العلامة الحلى - قدس سره - فى شرحه: «والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف، فيكون واجباً، والا لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أن المكلف اذا علم أن المكلف لا يطيع الا باللطف، فلو كلفه من دونه، كان ناقصاً لغرضه، كمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعاً من التأدب، فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب، كان ناقصاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»<sup>٢</sup>.

قال المحقق اللاهيجي في تقريره: «ان ترك اللطف نقض للغرض، و نقض الغرض قبيح، فترك اللطف قبيح»<sup>٣</sup> و هو تعالى لا يفعل القبيح. ثم لا يخفى عليك أن مبنى الدليل المذكور هو الحسن والقبح العقلين، كما أن مبنى الدليل الذى ذكره المصنف هو برهان الخلف.

و منها؛ ما استدل به المحقق اللاهيجي - قدس سره - من وجوب الاصلح فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، لان علمه تعالى يقضى وقوع النظام على أتم وجوهه، لانه مبدء كل خير ولا مانع منه<sup>٤</sup>.

و تقريب ذلك الدليل بأن يقال: ان اللطف على الاقل أصلح، فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، كما هو المفروض فى البعثة و ارسال الرسل، والاصلاح مما يقضيه علمه تعالى، لانه مبدء كل خير، ولا مانع منه، فاللطف مما يقتضيه، ولا بد من وقوعه، والا لزم الخلف فى كون علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على أتم وجوهه، و هذا التقريب يقرب من التقريب الاول الذى أشار اليه المصنف كما لا يخفى.

و هنا تقريب اخر عن المحقق اللاهيجي أيضاً وهو: أنه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلح وافاضة غير الاصلح قبيحاً، لان ترك الاصلح و أخذ غير الاصلح مذموم عقلاً، فنقول بطريق القياس الاستثنائى: اذا كان ترك الاصلح قبيحاً، كان وجود الاصلح واجباً، و لكن ترك الاصلح قبيح فيكون وجود الاصلح واجباً<sup>٥</sup>.

٣. سرمايه ايمان ص ٧٩ الطبعة الحديثة.

٤. گوهر مراد ص ٢٥٠.

٥. سرمايه ايمان ص ٨١.

بل هنا تقريب خامس و هو: أنه اذا لم يكن للاصلاح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلاح وافاضة غير الاصلاح ممتنعاً، لانه ترجيح للمرجوح، وهو ممتنع، لانه يرجع الى ترجيح من غير مرجح، و اليه أشار المحقق اللاهيجي في ضمن التقريب السابق فراجع<sup>٦</sup>.  
ولا يخفى ان الصغرى ليس كل أصلح ولو كان مقروناً بالمانع، بل الاصلاح الخاص، و هو الذى لا يكون مقروناً بالمانع مع وجود داعيه، و بهذا التقييد المذكور لا يرد عليه شيء من الايرادات، و بقية الكلام فى محله<sup>٧</sup>.  
و ارسال الرسل سواء كانت ممكنة كما قلنا أو مقربة أو أصلح، واجبة بالتقريبات المذكورة فتدبر جيداً.

الرابع: فى عمومية مقتضى البرهان، اذ برهان اللطف سواء كان بمعناه الفلسفى أو الكلامى، يقتضى لزوم اتمام الحجة على الناس و ارشادهم و تزكيتهم فى جميع الادوار والامكنة، ولذا نعلم بأن ذلك لا يختص بمناطق الحجاز والشامات والعراق والايان ونظائرها، اذ التكليف أو الغرض، و هو نيل الانسان الى كماله اللائق به والسعادة فى الدارين، لا يختص بقوم دون قوم، بل كل مكلفون و منذرون، كما نص عليه فى قوله عزوجل: «انا أرسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و ان من امة الا خلا فيها نذير - الفاطر: ٢٤» حيث افادت الاية الكريمة أن لكل جامعة من الجوامع البشرية نذير. نعم، القدر المتيقن منها، هى الجامعة التى لا يمكن لهم الارتباط بالجامعة الاخرى، بحيث لو اكتفى بارسال

٦. سرمايه ايمان ص ٨١.

٧. راجع سرمايه ايمان ص ٨١.

الرسول في غيرها لا يبلغهم دعوة النبي المرسل، ولا يمكنهم الاطلاع من دعوته.

و عليه فنعلم بشمول دعوة الرسل بجميع أقطار الارض و أدوار التاريخ، و ان لم نعلم تفصيل ذلك فانقدح مما ذكر أن دعوى عدم شمولها لبعض القارات كقارة امريكا مجازفة.

و لقد أفاد و أجاد الامام البلاغى - قدس سره - في الجواب عن أنكر شمول دعوة الانبياء لبعض القارات بقوله:

«ما كنت أظن احداً يقدم على هذه الدعوى النافية بالكلية الا أن يستند فيها الى اخبار نبوى، أو يدعى النبوة، أو انه اله متجسد، فان دعوى العلم بمثل هذا النفى، لا يكفى فيها الجهل، فما هى الحجة القاطعة على هذه الدعوى الكبيرة؟ ولا يحسن التشبث لها بخلو التوراة الرائجة من ذكر امريكا و نبواتها، و ذلك لجواز أن لا تكون امريكا مسكونة فى زمان موسى، بل اتفق العبور اليها من جزائر اليابان أو من بوغاز بيرين أو غيرذلك، كما ذكر عبور جماعة من «ايسلاند» الى «كرنيلاند» من امريكا فى القرن الثامن أو التاسع للمسيح، او لان ذكر امريكا و نبواتها لم يدخل فى حكمة التوراة الاصلية - الى أن قال: ولا يمكن التشبث بخلو القرآن الكريم من ذلك، فان التصريح بذكر امريكا و نبواتها مما ينافى حكمة القرآن الكريم و مداراته لجهل الناس، ولكنه بعد أن ذكر الرسل قال فى سورة النساء المدنية الاية ١٦٢ «و رسلا قد قصصناهم من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك» كما قال فى سورة المؤمن المكية الاية ٧٨ «ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك» فالقرآن صريح بأنه لم يستوعب ذكر

الرسول.

ألا و ان المؤمن الذي يعترف لله بعموم الرحمة و قيام الحجة، لا بد له من أن يدعن اجمالاً بعموم الرحمة و قيام الحجة على أهل امريكا و ان لم يعرف وجه ذلك تفصيلاً، و ان التاريخ يذكر عن قارة اميركا بنوعها و أقطارها قبل انكشافها شيئاً من التدين بالالهية والعبادة والصلاة والصوم والمعمودية، والاعتماد على المخلص والتخليص من الجحيم، و اغواء الشيطان و بقاء النفس بعد الموت، و غير ذلك من التقاليد كما في المكسيك والبيرو والبرازيل و كندا و مايانوكاتلن والامير و كويسبين واديسيو والاحبوايو و نوع أميركا، و هذا يقوى الظن بأن مادة هذه التعاليم والديانات انما هي من دعوة نبوية رسولية نشأت في قارتهم أو بلغتهم من قارة اخرى، ولكن الاهواء شوهت صورتها بتلويث التوحيد بالتثليث والعبادة الاصنامية، و تأليه البشر، و يلزم من هذه الاهواء تبديل الشريعة كما هي العادة الاهوائية، و ابتلاء الاديان بعواصفها الوبئية الى أن قال: ثم ان كان نظر الكلام الى بلوغ دعوة الاسلام الى أميركا، فلا يعلم تأخره الى حين اكتشافها، و من الممكن بلوغ الدعوة حينما ارتبطت «كرينلاند» بحماية تزوج وكثرة تردد أهل الشمال اليهما كما يقال، ولا يلزم في بلوغ الدعوة وصول مبشرها، بل يكفي في بلوغها و قيام الحجة في لزوم النظر في امرها مجرد وصول خبرها، و ان كان من جاحديها، ولو قلنا بتأخر بلوغها الى أميركا الى حين اكتشافها، لم يلزم من ذلك الا كون الفترة عندهم، أكثر من الفترة في أقطار القارات الاخر حسبما اقتضته حكمة الله في الارسال، و سير الدعوة بالمسرى



الطبيعى العادى فى الاقطار»<sup>٨</sup> و هو حسن، ولكن كلامه الاخير لا يخلو عن التأمل والاشكال، فان الفترة بدون حجة الله ممنوعة. نعم هنا احتمالات اخر: أحدها؛ أن يكون من سكن فيها من نسل من خرج عن دار الايمان الى دار الكفر، ثم اتفق عبوره اليها و سكن فيها بالاختيار أو الاضطرار، فانه عصى بخروجه عن دار الاسلام التى يمكن اقامة شعائر الايمان فيها، و من خرج عمداً عنها الى دار الكفر التى لا يمكن له اقامة شعائر الايمان فيها، لا يستحق بعصيانه أن يأتية دعوة الانبياء، و هذا الحرمان أمر يتحقق من نفسه فى حق نفسه وفى حق نسله، فهو ظالم لنفسه و لنسله فى هذا الحرمان. و ثانيها؛ أنه كانت هذه القارة متصلة بقارة اخرى التى جاءتهم دعوة النبى، ثم انفصلت عنها، كما احتل ذلك فى علم الجغرافى على المحكى، فتأمل. و ثالثها؛ انه جاءهم الانبياء و الحجج، ولكن قتلوهم ولم يقبلوهم، و كيف ما كان، فلا مجال لدعوى نقض البرهان بمثل هذا، فان غايته أنه مجمل ولا يرفع اليد عن المعلوم بالمجمل، بل يحمل المجمل على المبين.



### ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء

نعتقد أنه تعالى اذ ينصب لخلق هادياً و رسولا، لابد أن يعرفهم بشخصه و يرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلاً و حجة يقيمها لهم، اتماماً للطف و استكمالاً للرحمة.

و ذلك الدليل لابد أن يكون من نوع لا يصدر الا من خالق الكائنات و مدبر الموجودات (أى فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدى ذلك الرسول الهادى، ليكون معرفاً به و مرشداً اليه. و ذلك الدليل هو المسمى بـ «المعجز أو المعجزة» لانه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته والاتيان بمثله.

و كما أنه لابد للنبي من معجزة يظهر بها للناس لاقامة الحجة عليهم، فلا بد أن تكون تلك المعجزة ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها العلماء و أهل الفن فى وقته، فضلاً عن غيرهم من سائر الناس، مع اقتران تلك المعجزة بدعوى النبوة منه، لتكون دليلاً على مدعاه و حجة بين يديه، فاذا عجز عنها أمثال اولئك علم أنها فوق مقدور البشر و خارقة للعادة، فيعلم أن صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحى بمدبر الكائنات.

و اذا تم ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة، و ادعى مع ذلك النبوة والرسالة، يكون حينئذ موضعاً لتصديق الناس بدعواه، والايمان برسالته، والخضوع لقوله و أمره، فيؤمن به من يؤمن و يكفر به من يكفر.

ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر فى عصره من العلوم و الفنون، فكانت معجزة موسى عليه السلام هى العصا التى تلقف السحر و ما يافكون، اذ كان السحر فى عصره فناً شائعاً، فلما جاءت

العصا بطل ما كانوا يعملون، و علموا أنها فوق مقدورهم، و أعلى من فنيهم، و أنها مما يعجز عن مثله البشر و يتضاءل عندها الفن والعلم، و كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام و هي ابراء الاكمه والابرص، و احياء الموتى، اذ جاءت في وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس، و فيه علماء و أطباء لهم المكانة العليا فعجز علمهم عن مجازاة ما جاء به عيسى عليه السلام.

و معجزة نبينا الخالدة هي القرآن الكريم، المعجز ببلاغته و فصاحته في وقت كان فن البلاغة معروفاً، و كان البلغاء هم المقدمون عند الناس، بحسن بيانهم و سمو فصاحتهم فجاء القرآن كالصاعقة، أضلهم و أدهشهم و أفحمهم، انهم لا قبل لهم به فخنقوا له مهطعين عندما عجزوا عن مجاراته و قصرُوا عن اللحاق بغباره و يدل على عجزهم انه تحداهم باتيان عشر سور مثله، فلم يقدروا، ثم تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله فكنصوا، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تحديه لهم، و علمنا لجوءهم الى المقاومة بالسنان دون اللسان علمنا أن القرآن من نوع المعجز، وقد جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله مقروناً بدعوى الرسالة فعلمنا أنه رسول الله جاء بالحق و صدق به صلى الله عليه و آله (١).

(١) ينبغي هنا ذكر امور: أحدها؛ أن الاعجاز في اللغة بمعنى فعل أمر يعجز الناس عن الاتيان بمثله، وفي الاصطلاح كما هو في تجريد الاعتقاد؛ ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى<sup>١</sup>.

قال الفاضل الشعراني في شرح العبارة: «ان المراد من ذكر خرق العادة هو اخراج نواذر الطبيعة كالطفل الذي له ثلاثة أرجل، فان النواذر و ان كانت خلاف المعتاد ولكنها موافقة للعادة في الجملة، اذ قد يتفق وقوعها، هذا بخلاف المعجزات، فانها مما لم يتفق

وقوعها في الطبيعة، و أنما أوجدها الله تعالى تصديقاً للنبي، فالمعجزة ثبوت مالىس بمعتاد مع خرق العادة كصيرورة عصا موسى ثعباناً، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة كعجز شجاع فى حال شجاعته و سلامته عن رفع سيف مثلاً، فانهما مما لا يتفق عادة كما لا يخفى»<sup>٢</sup>. ثم ان المراد من مطابقة الدعوى، هو أن اطلاق الاعجاز بحسب الاصطلاح فيما اذا وقع خارق العادة عقيب دعوى النبي بعنوان شاهد صدق لدعويه، و الا فان لم يكن له دعوى اصلاً فلا اعجاز، نحو ما يظهر من الاولياء من دون دعوى للنبوّة أو الامامة، فانه كرامة أو ارهاص ولذا اشترطوا فى اطلاق الاعجاز التحدى، كما أنه ان كانت الدعوى متحققة، ولكن خارق العادة لا يكون مطابقاً لما اعاده، فلا اعجاز، لانه حينئذ يكون شاهد كذب المدعى، كما حكى فى المسيلمة الكذاب، حيث انه أراد ازدياد ماء البئر ليكون معجزاً على دعواه، فتفل فيه فصار ماؤه غائراً.

ثم ان المراد من التحدى، هو أن يكون المعجز عقيب دعوى النبي و مطالبته للمقابلة، أو الجارى مجرى ذلك، و نعنى بالجارى مجرى ذلك هو أن يظهر دعوة النبي بحيث لا يحتاج الى اعادتها، بل يكتفى فيه بقرائن الاحوال كما صرح به العلامة المجلسى -رحمه الله- حيث قال: «ومن جملة الشرائط هو أن يكون مقروناً بالتحدى ولا يشترط التصريح، بل يكفى قرائن الاحوال».

ثم علم مما ذكر، خروج ما يظهر من السحرة أو بعض المرتاضين، من حقيقة الاعجاز، فان تلك الامور

ليست بخارق العادات، فان لها اسباباً خاصة يمكن تعلمها وسلوكها كما لا يخفى.

فهذه الامور خارجة بنفسها عن التعريف، فلا حاجة الى اضافة قيد آخر للاحتراز عنها كما زعمه بعض المحققين، و زاد في التعريف قيداً آخر لا يحتاج اليه، حيث قال: «ان المعجزة هو فعل على خلاف مجارى العادة والطبيعة، متكئاً على قدرته تعالى، و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم والتعليم، ولا يصير مغلوباً عن ناحية اخرى» فانه بعد تحقق العلم بكون ما يظهر منه خارقاً للعادة، لا حاجة الى القيد الاخير في كلامه «و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم - الخ» اذ هو بالعلم بكونه خارق العادة حاصل. و أما قيد الاتكاء على قدرته تعالى، فهو أيضاً حاصل بقاعدة اللطف، اذ بعد ظهور ما يعجز عنه الناس بيد مدعى النبوة لو كان كاذباً، وجب عليه تعالى تكذيبه، و الا لزم الاغراء الى الضلالة، و هو قبيح عنه تعالى، بل محال، فمجرد اظهار المعجزة في يد مدعى النبوة مع التحدى، يكفي للعلم بأنه من ناحية الله تعالى فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن العلامة - قدس سره - زاد شروطاً اخر لتامة الاعجاز.

الاول: أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها، ولكن أورد عليه الفاضل الشعراني بأن فعل ما يقاربه ان كان معتاداً، فلا يكون خرقاً للعادة، فالقدرة عليه لا تكون دليلاً على القدرة على المعجز، فلا يكون العجز عن فعل المقارب شرطاً.

الثاني: ان يكون المعجز من قبل الله تعالى أو بأمره، ولكن أورد عليه الفاضل الشعراني - قدس سره -

بقوله: «انى لم أعلم المقصود من هذا الشرط، لان كل شىء باذنه و أمره، فان أراد منه ان المعجز هو الذى ليس له سبب ظاهر، ففيه منع الاشتراط، لجواز أن يكون المعجز مما له سبب ظاهر، كدعاء النبى على معاند فسلط الله عليه أسداً أكله.

الثالث: ان يكون صدور المعجز فى زمان التكليف، لان العادة تخرق عند أشراط الساعة، و يمكن أن يقال: ان العادة و ان انتقضت عند أشراط الساعة، ولكن صدور ما وقع فى ذلك الحين لا يكون عن الانسان عادياً كما لا يخفى.

الرابع: ان يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوة أو جاريماً مجرى ذلك، و نعى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه، و أنه لا مدعى للنبوة غيره، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه، و أنه لاجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. و فيه أن ذلك يفهم من قول المصنف حيث قال: «و مطابقة الدعوى، لانه يدل على أمرين: أحدهما؛ وجود الدعوى و ثانيهما؛ مطابقة المعجز لدعواه و حيث يكون شاهد صدق له، فلا حاجة الى اشتراطه.

الخامس: أن يكون المعجز خارقاً للعادة و فيه أن الشرط الخامس من مقومات المشروط، اذ المعجز لا يتحقق بدون خرق العادة، فكيف يمكن أن يجعل من شرائطه، مع أن صريح كلامه - قدس سره - هكذا «و لا بد فى المعجزة من شروط احدها - الى أن قال: الخامس ان يكون خارقاً للعادة».

ثانيها: ان الفرق بين المعجزة و بين السحر والشعوذة و نحوها واضح، بعد ما عرفت من أن لتلك

الامور اسباباً خاصة عادية، ولو كانت فى خفاء، حيث يمكن تعلمها و تعليمها، بخلاف المعجزة، فانها ليست الا من ناحيته تعالى، و لذلك أتى النبى بالمعجز، فيما اذا كانت الحاجة الى اقامته بما يريده الناس، بخلاف السحرة و نحوهم، فانهم لا يتمكنون من اقامة ما يريده الناس، بل أتوا بما تعلموه و هو محصور فى امور خاصة يمكن تعلمها<sup>٣</sup>.

ثالثها: ان الاعجاز لا يكون خارجاً عن أصل العلية، فان العلل المعنوية أيضاً من العلل، و مشمولة لتلك القاعدة، كما أن العلل الطبيعية لا تنحصر فى العلل الموجودة المكشوفة، لا مكان اكتشاف علل طبيعية اخرى فى الاتى، و عليه فالاعجاز معلول من المعاليل، و له علة معنوية، و هذه العلة المعنوية قد تستخدم فى الاعجاز الاسباب الطبيعية، كما دعا النبى صلى الله عليه و آله فى حق معاند فسلط الله عليه سبعاً فأكله، و قد يكتفى بالعلل المعنوية كاحياء الموتى أو انبات شجر مثمر فى دقائق قليلة، و كيف كان، فالنظام الاعجازى يقدم على النظام الجارى بارادته تعالى، و مشيئته، فليس المعجزة بلا سبب و علة، حتى يقال بأنه نقض لأصل العلية و مما ذكر يظهر ما فى مزعة الماديين حول الاعجاز حيث تخيلوا أنه ينافى أصل العلية.

رابعها: أنه لا يلزم تكرار المعجزة للتصديق بالنبى، لان اللازم هو حصول العلم بصدق النبى و هو يحصل بمعجزة واحدة، بل لا يلزم رؤية المعجزة، لان نقلها متواتراً يوجب العلم بوقوع المعجزة، و كونها شاهدة لصدق النبى، و أما وقوع المعجزات المتكررة عن



بعض الانبياء، فلعله لبقاء الحاجة اليها لصيرورة نقلها متواتراً للغائبين و غير الموجودين، حتى يحصل لهم العلم بوقوعها كالشاهدين، ومن ذلك ينقذح أن المعجزات المتكررة لا تخرج عن عنوان المعجزة لو وقعت بعد العلم بنبوة النبي، بدعوى أنها مجرد كرامة وليست واقعة لحصول العلم بالنبوة بعد دعوة النبوة والتحدى، لان هذه المعجزات المتكررة موجبة لحصول العلم للغائبين و غير الموجودين من النسل الاتي، فليست مجرد كرامة. و كيف كان فقد أفاد و أجاد الامام البلاغي -قدس سره- حيث قال: «ان الذي يحتاج اليه في تصديق الرسالة ومنقولها هو العلم بالمعجز لاخصوص مشاهدته ولا تكراره»<sup>٤</sup>.

و مما ذكر يظهر أيضاً وجه عدم اجابة الانبياء لبعض الاقتراحات الواردة من المنكرين لخروجها عن كونها اتماماً للحجة، هذا مع ما في طلبهم من المحالات كمجىء الله سبحانه و تعالى، مع أنه محيط على كل شيء «و قالوا لن نؤمن لك حتى... تأتى بالله... قبيلاً- بنى اسرائيل: ٩٢-٩٠».

خامسها: ان المعجزة ليست طريقة منحصرة لتعريف النبي أو الامام، لا مكان تعريفه بسبب تعريف نبي آخر بالبشارة عليه ان لم يكن موجوداً حال التعريف، كما ورد بشارات متعددة عن الانبياء السالفة في حق نبينا محمد صلى الله عليه و آله، كما قال تعالى: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصداقاً لما بين يدي من التورية و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جائهم بالبينات قالوا هذا

سحر مبين - الصف: ٦».

أو بالنص عليه ان كان موجوداً حاله، كتنصيب بعض الانبياء على بعض آخر، فلا وجه لحصر تعريف النبي أو الامام في المعجزة، كما يظهر من عبارة المصنف، حيث قال: «نعتقد أنه تعالى اذ ينصب لخلقه هادياً ورسولاً، لا بد ان يعرفهم بشخصه ويرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلاً و حجة يقيمها لهم اتماماً للطف و استكمالاً للرحمة - الى أن قال: و ذلك الدليل هو المسمى بالمعجز أو المعجزة - انتهى».

ثم ان لزوم التعريف بالمعجزة أو البشارة أو التنصيب فيما اذا لم يكن حال النبي و صدقه و أمانته موجباً للعلم بنبوته، و الا فهو فضل في حق من عرف، ولكن حيث لم يعرف أكثر الناس بهم الا بالتعريف، فاللازم هو لزوم التعريف مطلقاً حتى يتم الحجة عليهم ولا يبقى عذر لهم.

سادسها: أن المعجزة لزوم ان تكون ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها جميع الناس مع اقتران المعجزة بدعوى النبوة والتحدى، لتكون دليلاً على مدعاه، وهذا ظاهر لا كلام فيه، ولكن الكلام في دعوى المصنف حيث قال: «ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر في عصره من العلوم والفنون - الخ». فان فيه أولاً انا لا نعلم بوجود المعجزة لكل نبي، لاحتمال أن يكون التعريف في بعض الانبياء بالبشارة أو التنصيب كما عرفت جواز الاكتفاء بهما.

لا يقال: ان مقتضى قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات - الحديد: ٢٥» ان لكل رسول معجزة، لانا نقول: اولاً؛ ان البينات أعم من المعجزة، و ثانياً؛ انه

لو سلمنا وجود المعجزة لكل نبي فالمناسبة لما يشتهر في عصره غير معلومة، و انما اللازم هو كون المعجزة ظاهرة الاعجاز.

سابعها: ان معجزة القرآن ليست منحصرة في بلاغته و فصاحته كما سيأتى التصريح بذلك عن المصنف أيضاً حيث قال: «٢١- عقيدتنا في القرآن الكريم. نعتقد أن القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء، وهو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة و الفصاحة، و فيما احتوى من حقائق و معارف عالية لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف - الخ» فلعل الاكتفاء بهما في المقام لكونه في مقام بيان المعجزة المناسبة لما اشتهر في عصره من العلوم والفنون فلا تغفل.

ثامنها: ان الدليل على لزوم اقامة المعجز و تعريف النبي والرسول، هو الدليل على لزوم ارسال الرسل، اذ لو لم يقيم المعجز لا يتم الحجة، و لما تمكن الناس من معرفة ما يحتاجون اليه من المصالح والمفاسد، مع أنه لازم أو واجب في عنايته الاولى و حكمته الكبرى.



## ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء

و نعتقد أن الانبياء معصومون قاطبة، و كذلك الائمة عليهم جميعا التحيات الزاكيات، و خالفنا في ذلك بعض المسلمين فلم يوجبوا العصمة في الانبياء فضلا عن الائمة.

والعصمة هي التنزه عن الذنوب والمعاصي صفائرها و كبائرها و عن الخطأ و النسيان وان لم يمتنع عقلا على النبي ان يصدر منه ذلك. بل يجب ان يكون منزها حتى عما ينافي المروة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أوضحك عال و كل عمل يستهجن فعله عندالعرف العام.

والدليل على وجوب العصمة أنه لوجاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى و صدر منه شيء من هذا القبيل، فاما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصيانا أو خطأ أو لايجب، فان وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل أوجبنا ذلك و هذا باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً.

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب اتباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم و لا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائما، كما لا تبقى طاعة حتمية لاوامره و لا ثقة مطلقة بأقواله و أفعاله.

و هذا الدليل على العصمة يجري عينا في الامام، لان المفروض فيه أنه منصوب من الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي على ما سيأتي في فصل الامامة(١).

الاول: فى حقيقة العصمة وهى لغة: المصونية. قال فى المصباح المنير: «عصمه الله من المكروه يعصمه من باب ضرب: حفظه و وقاه، واعتصمت بالله: امتنعت به، والاسم العصمة انتهى» وفى الاصطلاح: العصمة موهبة الهية يمتنع معها صدور الذنوب و الخطأ والنسيان، و هى على أقسام اما عن المعاصى و الذنوب، و اما عن العقائد الفاسدة، و اما عن الاحكام و الاراء الباطلة، و اما عن الخطأ والنسيان فى تلقى الوحي و ابلاغه وغيره. عرف المحقق اللاهيجى - قدس سره - العصمة، بأنها غريزة يمتنع معها صدور داعية الذنب و بسببه يمتنع صدور الذنب مع القدرة عليه ثم الفرق بين العصمة والعدالة، أن العدالة ملكة اكتسابية يمنع عن صدور الذنب لامن داعية الذنب، وكان منعها عن الذنب غالبيا ايضا، ولذا لا يمتنع صدور الذنب مع ملكة العدالة، ولكن مع العصمة يمتنع صدور داعية الذنب فضلا عن نفسه مع القدرة عليه، اذ الامتناع بسبب عدم الداعى، لا ينافى القدرة، كما أن وجوب الصدور بسبب وجود الداعى لا ينافيها<sup>١</sup>

وفيه أن هذا التعريف أخص، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، مع أن العصمة كما عرفت على أقسام وأنواع ثم ان القدرة على الخلاف صحيحة فى بعض أقسامها، كالمعاصى و الذنوب، فان هذه الموهبة لا تسلب عنهم الاختيار بالنسبة اليها، وأما العصمة عن الخطأ والسهو والنسيان فى تلقى الوحي و ابلاغه، والتفسير والتبيين وغيره، فهى أمر لا يقع باختيارهم، بل يقع باذنه تعالى بدون وساطة اختيارهم، فلا يعد من أفعالهم.

فالاولى في التعريف أن يقال: انها موهبة الهية  
يتمتع معها صدور الخطأ و النسيان عنهم، كما يتمتع  
صدور الذنوب والمعاصي، او اتخاذ العقائد الفاسدة  
والآراء الباطلة مع القدرة عليه.

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرناه أن تعريف  
المصنف - قدس سره - بأن العصمة هي التنزه عن  
الذنوب و المعاصي صفاتها و كبائرها، و عن الخطأ  
والنسيان، و ان لم يتمتع عقلا على النبي أن يصدر منه  
ذلك، من باب تعريفها باللازم والاثر. ثم ان العصمة  
على ما عرفت اختيارية و غير اختيارية، والاولى فضيلة  
لهم، لانهم هم الذين يتركون داعية الذنوب فضلا عن  
نفسها بالاختيار، وكفى به فضلا، والثانية ليست بنفسها  
فضيلة لعدم مدخلة اختيارهم فيها، ولكن اختصاص  
هذه الموهبة بهم يكشف عن لياقتهم لايهاب هذا اللطف  
العظيم في علم الله الحكيم و هي فضيلة غاية الفضيلة.

ثم ان ترك داعية الذنوب فضلا عن نفسها بالاختيار،  
اماناش عن علمهم بالحقائق و تأثير المعاصي في الدنيا  
والآخرة علماً بيناً لاسترة فيه، أو حبهم بالله تعالى  
خالصاً لا يخلطه شيء آخر.

الثاني: في مختار الامامية، ولا يذهب عليك أن  
مذهبهم في عصمة الانبياء هو عدم جواز صدور الذنب  
منهم مطلقاً، سواء كان الذنب صغيرة أو كبيرة، عمداً كان  
أو سهواً، قبل البعثة كان أو بعدها، كما انه لا يجوز  
عندهم أن يصدر منهم الخطأ و النسيان في تلقى الوحي  
و ابلاغه و في تفسيره و تبينه و نحو ذلك<sup>٢</sup> قال  
العلامة - قدس سره - «ذهبت الامامية كافة الى أن

الانبياء معصومون عن الصغائر و الكبائر، منزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمد والنسيان، و عن كل رذيلة و منقصة، و ما يدل على الخسة والضعفة، و خالفت اهل السنة كافة في ذلك و جوزوا عليهم المعاصي و بعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها و جوزوا عليهم السهو و الغلط - الخ»<sup>٢</sup>.

الثالث: ان الدليل على العصمة لا يمكن أن يكون شرعياً محضاً، لأنه قبل اثبات العصمة لا يجدى الدليل الشرعى لاحتمال السهو و الخطاء فى نفس الدليل القائم على العصمة، ولا دافع لذلك الاحتمال، اذ المفروض فى هذا الحال عدم ثبوت العصمة، فاللازم هو أن يكون دليل العصمة دليلاً عقلياً محضاً، أو دليلاً مركباً من الدليل العقلى الدال على عصمتهم فى مقام التبليغ، ومن الدليل الشرعى الدال على عصمتهم فى سائر المقامات.

الرابع: فى ذكر الادلة الدالة على العصمة، و قد استدلوا بوجوه متعددة، و هذه الوجوه مختلفة فى افادة تمام المراد و عدمها. فاللازم أن ننظر فيها، وان كانت دلالة جملة منها على العصمة بلا كلام، ولذا نشير هنا الى عمدة الوجوه.

منها؛ نقض الغرض، و هو أن النبى لولم يكن معصوماً لزم نقض الغرض. بيان ذلك: أن المقصود من ارسال الرسل وبعث الانبياء كما عرفت، هو ارشاد الناس نحو المصالح و المفسدات الواقعية، واعداد مقدمات معها يمكن تربيتهم و تزكيتهم و اقامة العدل و القسط الواقعى، وهو لا يحصل بدون العصمة، اذ مع الخطأ والنسيان أو العصيان لا يقع الارشاد الى المصالح



و المفسد الواقعية، كما لا يمكن تربية الناس وتزكيتهم و اقامة العدل والقسط الواقعي، و من المعلوم أن تصديق الخاطي و العاصي نقض للغرض من ارسال الرسل وهو خلاف الحكمة، فلا يصدر منه تعالى، و عليه فيكون رسله و أنبيأؤه معصومين عن الخطأ و النسيان و العصيان لئلا يلزم نقض الغرض.

و هذا دليل تام، ولكنه أخص من المذهب المختار، لانه لا يشمل قبل البعثة، فيحتاج في افادة تمام المراد الى ضمنية الادلة الاخرى، كالدلة السمعية الدالة على أن النبوة شأن المخلصين من العباد، والمصطفين من الاخيار ممن لا سلطة للشيطان عليهم.

و هنا تقريب آخر يظهر من تجريد الاعتقاد و شرحه و هو كما في الثاني «أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء و المعصية، جوزوا في أمرهم و نهيمهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينقادون الى امثال أوامرهم، و ذلك نقض للغرض من البعثة. انتهى» و فيه أنه لا يفيد الا العصمة عن المعصية، و أما العصمة عن الخطأ و النسيان، فلا تعرض له، هذا مضافاً الى امكان أن يقال: ان الوثوق بالصدق بسبب قيام المعجزات و البيئات حاصل، فلا يجوزون الكذب في أمرهم و نهيمهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها، و ان جوزوا الكذب و المعصية على الانبياء في غير أمرهم و نهيمهم و أفعالهم، و لعل المقصود من قول المحقق الطوسي - قدس سره - «و يجب في النبي العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض» هو ما ذكره السيد المرتضى - قدس سره - كما سيأتي ان شاء الله، فافهم.

و منها أصلحية العصمة، و بيان ذلك: أن العصمة

بمالها من المعنى الاصطلاحي أحسن و أصلح و أرجح و أدخل في تحقق الغرض، وحيث لا مانع منها مع امكانها، يجب في حكمته تعالى تحقيقها، و الا لقبح أو استحيل تركها، لانه يرجع الى ترجيح المرجوح كما لا يخفى.

قال المحقق اللاهيجي - قدس سره -: «لا شك في أن العصمة بمعناها التي هي مذهب الامامية، أدخل في اللطف، و أدعى في اتباع الناس، و عدم تنفرهم، والمفروض أنها ممكنة، ولا مانع منها، فالحق مذهب الامامية في كلا المقامين، أعني وجوب العصمة في تمام العمر، وفي جميع الامور من الافعال و الآراء والاحكام والاقوال»<sup>٤</sup>.

لا يقال: ان ذلك فرع العلم بعدم وجود المانع، وهو غير حاصل، لأننا نقول ان وجوه المفسدة منحصرة وليس شئ منها في مراعاة العصمة، فالعلم حاصل بعدم المانع، و معه فلا اشكال في وجوب العصمة، لأنها أصلح.

و منها ما أشار اليه في أنيس الموحدين و نسبه الى الحكماء، و هو أنه من المعلوم أنه لا يصلح النبوة الا من أطاع جميع قواه من الطبيعية و الحيوانية والنفسانية لعقله و انقاداته، فمن يكون جميع قواه كذلك، يستحيل صدور المعصية منه، لان جميع المعاصي عند العقل قبيحة، و من صدر عنه معصية غلب أحد قواه المذكورة كالغضب أو الشهوة على عقله، ثم استحسن ذلك الدليل وقال: انه في كمال القوة و المتانة<sup>٥</sup>.

و فيه أنه اخص من المدعى، لانه لا يثبت الا العصمة عن الذنوب، ولا تعرض له بالنسبة الى العصمة عن الخطأ

٤. راجع گوهر مراد ص ٣٥١.

٥. أنيس الموحدين ص ٩٩ الطبعة الحديثة.

والنسيان فتدبر جيداً.

و منها ما يظهر من «تنزيه الانبياء» و حاصله؛ أن عصيان النبي سواء كان حال نبوته أو قبلها يوجب تنفر الناس عن قبول قوله و استماع وعظه، فلا يسكن نفوس الناس الى العاصي و من يجوز صدور العصيان والقبايح عنه، كسكون نفوسهم الى من لم يصدر عنه عصيان، ولا يجوز عليه صدوره، مع أن اللطف واجب<sup>٦</sup> و اليه يشير ما حكى عن العلامة - قدس سره - في ضمن ما يلزم من انكار العصمة «و منها سقوط محله و رتبته عند العوام، فلا ينقادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة»<sup>٧</sup>.

و فيه أولاً، ان هذا البرهان لا يثبت عصمة النبي عن المعصية في الخلوات ولا عن السهو و النسيان و الخطأ والاشتباه، اذا لاول مستور، والثاني لا يكون قبيحاً عندهم، ولا يوجب التنفر الا اذا صدر السهو والنسيان و نحوهما كثيراً، بحيث يسلب الاعتماد عنهم، فهذا الدليل و ان عم قبل النبوة لكنه أخص من المختار.

و ثانياً؛ ان الغرض في ارسال الرسل هو ارشاد الناس الى ما يصلح للداعوية والزاجرية، وهو يحصل بمجىء النبي الصادق، فيما جاء به، و ان كان عاصياً في أعماله و افعاله الشخصية، لان المفروض هو العلم بنبوته و صدقه مع اظهار المعجزة، اذ مع قيام المعجزة تسكن النفوس اليهم، كما تسكن النفوس نحو ما يرشد اليه الاطباء الحاذقون، و ان كانوا مرتكبين للمعاصي والفجور، ولا يقاس النبي بالواعظ الغير العامل المرتكب للمعاصي، لظهور الفرق بينهما، وهو وجود الشاهد على

٦. تنزيه الانبياء: ص ٥ - ٦.

٧. دلائل الصدق ج ١ ص ٤٢٧.

صدقه في الانبياء دون الوعاظ والعلماء الغير العاملين،  
فالدليل المذكور لا يثبت عصمتهم في أفعالهم الشخصية،  
ولكن الانصاف أن الصلاحية المذكورة ذو مراتب مختلفة،  
والمرتبة العالية منها التي يمكن معها سوق عموم الناس  
الى الاطاعة والانقياد، لا تحصل عادة بدون العصمة في  
أفعالهم الشخصية، هذا مضافاً الى أن الغرض من البعثة  
و ارسال الرسل لا ينحصر في الارشاد، لما عرفت سابقاً  
من أن الغرض امور متعددة منها التربية والتزكية ومن  
المعلوم أنها لا تحصل بدون كون الانبياء والمرسلين  
اسوة في الفضيلة والطاعة كما لا يخفى.

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» من لزوم اجتماع  
الضدين لو لم يكن الانبياء معصومين، حيث قال: «و يجب  
في النبي العصمة... ولوجوب متابعتة و ضدها» قال  
الشارح العلامة - قدس سره - في توضيحه: «ان النبي  
صلى الله عليه وآله يجب متابعتة، فاذا فعل معصية فاما  
يجب متابعتة أولاً و الثاني باطل، لانتفاء فائدة البعثة،  
و الاول باطل، لان المعصية لا يجوز فعلها. ثم قال: و  
أشار بقوله «و لوجوب متابعتة وضدها» الى هذا الدليل،  
لانه بالنظر الى كونه نبياً يجب متابعتة، و بالنظر الى  
كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه انتهى»<sup>٨</sup>.

و فيه اولاً أنه اخص ما ذهب اليه الامامية،  
لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال النبوة، و ثانياً ان  
التضاد بين الاحكام على فرض صحته، لا يوجب استحالة  
الاجتماع، الا اذا كان الموضوع واحداً، وفي المقام  
ليس كذلك. فان موضوع الحرمة هو فعل الذنوب و  
موضوع الوجوب هو الاتباع عن النبي، و من المعلوم  
أنهما متعددان و متغايران، فيجوز اجتماعهما بناء على

جواز اجتماع الامر والنهي، كما قرر في محله. نعم يلزم من فعلية الحكمين التكليف بالمحال، لعدم تمكن المكلف من امتثالهما، فلو ابدل الدليل وقيل: يجب العصمة و الا لزم التكليف بالمحال، لثم كما لا يخفى.

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» أيضاً من لزوم الانكار على النبي لو لم يكن معصوماً وهو حرام لحرمة ايدائه حيث قال «و يجب في النبي العصمة... ولوجوب الانكار عليه» قال العلامة - قدس سره - في شرحه: «انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر، وذلك يستلزم ايدائه وهو منهى عنه»<sup>٩</sup>. و فيه اولا أنه اخص من المدعى، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال نبوته، و ثانياً ان حرمة الايداء لا تختص بالنبي، بل ايداء المؤمن أيضاً حرام، فلو كان حرمة الايداء مانعة عن النهي عن المنكر في النبي، لزم أن يكون كذلك في غيره وهو كماترى، و ليس ذلك الا لحكومة أدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ادلة حرمة الايداء، اللهم الا أن يقال بأن اطلاق فعلية حرمة الايداء في النبي من دون استثناء، يكشف عن عدم صدور الذنب منه أصلاً و الا فلا مورد لذلك الاطلاق السارى.

ومنها ما في المتن من أنه مع جواز صدور المعصية عمداً أو خطأ و نسياناً، فاما يجب اتباعه فيما صدر منه، اولا يجب فان وجب لزم الترخيص في فعل المعاصي، بل ايجابها للزوم المتابعة، و ذلك باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه كان ذلك منافياً للنبوة التي لا بد أن تقتزن بوجوب الاطاعة أبداً. هذا فيما اذا علم أن الصادر معصية، و أما اذا لم يعلم و احتمل فلا يجب اتباعه لاحتمال كونه معصية أو خطأ فتذهب فائدة البعثة.

و فيه أولاً: أنه أخص مما ذهب اليه الامامية، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، بل لا يثبت العصمة لارتفاع المحذور باثبات العدالة، اذ مع العدالة لا يكون اتباعه باطلاً، ولو كان في الواقع خاطئاً، كالاتباع عن الفقهاء والحكام والعدول، مع احتمال الخطأ فيهم، والترخيص في اتباعهم، ولو كان خلاف الواقع، لا مانع منه اذا كان مصلحة الاتباع راجعة، كما هو كذلك في حجية الفتاوى والاحكام وشهادة العدول، اللهم الا أن يقال ان اتباع الانبياء لدرك المصالح الواقعية، والبعد عن المفاسد الواقعية، وهو لا يحصل بالعدالة، ولكنه دليل آخر الذي أشرنا اليه كالدليل الاول، وكيف كان ففى ما ذكر غنى و كفاية لاثبات مذهب الامامية.

الخامس: فى أن للذنوب مراحل ومراتب متعددة، فان الذنب قد يكون للتخلف عن القوانين، و من المعلوم ان التخلف عنها اذا كانت من الشارع أو مما أمضاه الشارع، حرام، والنبى والامام معصومان عنه لما مر من الأدلة. و قد يكون الذنب ذنباً اخلاقياً، و من المعلوم أن ارتفاع شأن النبى والامام لا يناسبه، فلذا كانت الانبياء والرسل والائمة الطاهرون متخليين بأحسن خلق ومكرمة اخلاقية، كما نص عليه فى قوله تعالى «و انك لعلى خلق عظيم - القلم: ٤»، «وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار - ص: ٤٧»، «و جعلناهم ائمة يهدون بأمرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين - الانبياء: ٧٣».

هذا مضافاً الى اقتضاء كونهم مبعوثين للتزكية، أن يكونوا متصفين بمكارم الاخلاق و أعلاها، اذ هذه الغاية التى أوجبت فى حكمته تعالى أن يرسل الرسل والانبياء، لا يمكن حصولها عبادة الا بكون الرسل

والانبياء والائمة، ائمة في الاتصاف بالاخلاق الحسنة. «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة - الاحزاب: ٢١».

وقد يكون الذنب ذنباً عند المقربين والمحبين، و هذا الذنب ليس تخلفاً عن القوانين ولا يكون اثر الاخلاق السيئة والرذيلة، بل هو قصور أو تقصير في بذل تمام التوجه نحو المحبوب، فالغفلة عنه عندهم ولو لفعل مباح أو راجح، ذنب، و هذا الذنب أمر لا ينافيه الادلة الدالة على العصمة عن الذنوب ولا يضر بشيء مما مر من الغايات، من ارشاد الناس و تزكيتهم و غيرهما، ولكن مقتضى الادلة السمعية هو أنهم على حسب مراتبهم في المعرفة ارادوا ترك هذا، و مع ذلك اذا ابتلوا به رأوا أنفسهم قاصرين و مقصرين في مقام عبوديته و محبته تعالى، و كثيراً ما عبروا عن هذا القصور والتقصير بالعصيان و الذنب، و بكوا عليه بكاء شديداً و مستمراً و خافوا عنه جداً في الخلوات والجلوات، والشاهد عليه ما نراه من سيرة رسولنا محمد صلى الله عليه وآله، و أئمتنا الاطهار عليهم السلام، في ادعيتهم و مناجاتهم و بكائهم و عباداتهم و خوفهم من البعد عن الله تعالى، و تعبيرهم عن انفسهم بالمدنبيين والقاصرين والمقصرين، و قد يعبر عنه بترك الاولى ولا بأس به. نعم قد يراد من ترك الاولى هو فعل المكروه أو عمل مرجوح، وهو و ان لم يكن معصية و تخلفاً عن القوانين، ولا يكون رذيلة من الرذائل الاخلاقية ولكن لا يناسب صدوره عن عظمائهم كرسولنا و أئمتنا عليهم السلام والصلوات، الالجهة من الجهات كبيان الاحكام و نحوه، و كيف كان؛ فيمكن أن يشير اليه قولهم «حسنات الابرار سيئات المقربين».

ومما ذكر ينقدح وجه الجواب عما استدل به المنكرون للعصمة من الآيات والروايات المعبرة بصدور العصيان

أوالذنب والاستغفار والتوبة ونحوها عن الانبياء والائمة عليهم السلام و عليك بالمراجعة الى المطولات<sup>١٠</sup>.

١٠. راجع كوهر مراد ص ٣٥٢ - معارف قرآن جلسه ٦٦ - ٦٩ - تنزيه الانبياء، البحار، الميزان و غير ذلك.



## ٥- عقيدتنا في صفات النبي (ص)

و نعتقد أن النبي كما يجب أن يكون معصوماً، يجب أن يكون متصفاً بأكمل الصفات الغلقية و العقلية و أفضلها، من نحو الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر والفطنة والذكاء حتى لا يدانيه بشر سواه فيها (١).

(١) قال المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد في مقام بيان وجوب اتصاف النبي بالاولواف المذكورة: «و كمال العقل و الذكاء والفطنة وقوة الرأي و عدم السهو و كل ما ينفر عنه من دناءة الالباء و عهر الامهات والفظاظة - الخ» و تبعه العلامة الحلي في شرحه<sup>١</sup> و هكذا صرح المحقق اللاهيجي - قدس سره - بوجوب اتصاف النبي بالصفات المذكورة، حيث قال: «و أيضاً يجب اتصاف النبي بجميع الصفات الكمالية والاخلاق الحميدة والاطوار الجميلة، كما يجب أن يكون نزيهاً من جميع الصفات الرذيلة والعيوب والامراض المنفرة»<sup>٢</sup> ولا يخفى عليك أن ظاهر هذه العبارات وجوب اتصاف الانبياء بالكمال، في الصفات الكمالية والاخلاق الحميدة، و تنزههم عن المنفريات، ولا اشكال ولا خلاف فيه عدا ما يترأى من قواعد المرام حيث قال: «ينبغي أن يكون

١. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة في قم المشرفة.

٢. گوهر مراد ص ٣٥١.

منزهاً عن كل أمر تنفر عن قبوله اما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص و نحوها، أو في خلقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا و دناءة الالباء» ولكن التأمل في كلامه، يقضى بأن مراده من كلمة «ينبغي» ليس مطلق الرجحان، لانه علل بما يقتضى- الوجوب، حيث قال: «لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله، و النظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الالطاف التي فيها تقريب الخلق الى طاعته، و استمالة قلوبهم اليه»<sup>٢</sup>

ثم ان الظاهر من عبارة المصنف هو وجوب اتصافهم بالاكمل من الصفات الخلقية والعقلية و أفضلها، من نحو- الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر و الفطنة والذكاء و غير ذلك، و هذا هو صريح كلام المحقق القمي - قدس سره - أيضاً حيث قال في مقام شرائط النبوة: «الشرط- الثاني هو أن يكون النبي أفضل و أعلم من جميع الامة لقبح تبعية الافضل من غيره الذي يكون بالنسبة اليه مفضولاً، بل يكون وجوب تبعية المساوي عن مثله أيضاً قبيحاً، لكونه ترجيحاً من غير مرجح، فلا بد من أن يكون أعلى مرتبة من غيره، حتى يحسن الامر فيه تعالى باتباعه، و هكذا في جميع الصفات الحسنة لزم أن يكون افضلهم و أعلاهم<sup>٤</sup> و نحوه في اللوامع الالهية<sup>٥</sup> و شرح الباب الحادى عشر<sup>٦</sup> و هو كذلك لما اشير اليه في كلام المحقق القمي و غيره، و سيأتى توضيحه في ذكر الادلة ان شاء الله تعالى.

٣. قواعد المرام ص ١٢٧.

٤. اصول دين ص ٢٦ منشور جهلستون مسجد جامع بطهران.

٥. اللوامع الالهية ص ٢١١.

٦. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة.

لانه لولا ذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامة على جميع الخلق و لا قوة ادارة العالم كله (٢).

(٢) ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور و ان كان صحيحاً متيناً، و لكنه أخص من المدعى، فان ما يلزم للرئاسة العامة ولادارة العالم، بعض الصفات لاجميعها، كالاكملية في الزهد والانقياد والعبودية. هذا مضافاً الى أن الغاية من ارسال الرسل و الانبياء لاتنحصر في الرئاسة العامة و ادارة العالم، بل الغرض الاقصى هو هداية الانسان نحو الكمال، وارشادهم الى سعادتهم في الدارين، و الحكومة و الرئاسة العامة، ليست من الاهداف النهائية و ان كانت من الاهداف المتوسطة و شأناً من شؤون الامامة، على أن كل نبي لا يكون مبعوثاً للرئاسة العامة و ادارة العالم، اذا الانبياء على درجات مختلفة. فالدليل لا يثبت الاتصاف بالصفات المذكورة في جميعهم. فالاولى في مقام الاستدلال أن يقال: ان الغرض من بعث النبي، حيث كان استكمال نفوس من بعث اليه، فاللازم هو أن يكون في الصفات أفضل من المبعوث اليهم، حتى يتمكن له أن يهديهم و يستكملهم، فان كان مبعوثاً الى قوم خاص فاللازم هو أن يكون هو الافضل منهم في جميع الصفات الخلقية و العقلية، و ان كان مبعوثاً الى العالمين في عصر، فاللازم أن يكون أفضل منهم في ذلك الزمان، و ان كان مبعوثاً الى العالمين الى يوم القيمة، فاللازم هو أن يكون افضل من جميعهم حتى يتمكن من ان يهديهم و يستكملهم.

و ذلك واضح اذ لو كان في المبعوث اليه، من هو أفضل منه، أو كان مساوياً معه، لما اهتموا بهدايته و ارشاده، و لم يصلوا الى كمالهم، مع أن الغرض هو

هداية جميع الناس و استكمالهم، و نقض الغرض كما يكون فى الكل قبيحاً، يكون كذلك بالنسبة الى بعض النفوس. فجميع النفوس مستعدون للاستكمال، فاللازم هو بعث النبى الذى فاق الاخرين فى الصفات المذكورة حتى يتمكن من هدايتهم فى أى درجة و مرتبة كانوا. و لقد أفاد و أجاد فى توضيح المراد حيث قال: «اعلم أن الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد، بل فى كل حد منه كان له امكان أن يجوز الى حد بعده، ان اجتمعت الشرائط، فمقتضى لطفه وجوده تعالى أن يكون بين الناس من يتيسر له تزكية الناس، و تكميل كل أحد و ترقيته من أى حد الى ما فوقه، بتقريب الشرائط، و هو النبى أو مثله ممن يقوم مقامه، فلا بد أن يكون هو فى حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك فى جميع المراتب، و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه»<sup>٧</sup> و لعل من اقتصر على اصل الصفات لا الاكملية زعم أن النبى مخبر عن الله تعالى، و لم يلتفت الى أن التزكية و التربية أيضاً من شؤونه، فيجب أن يكون فى الصفات أعلى مرتبة.

و قد يستدل على اتصاف النبى بأفضل الصفات الخلقية والعقلية، بأنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً و سمعاً. قال الله تعالى: «أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون - يونس: ٣٥»<sup>٨</sup>

ثم لا يخفى عليك ان من اشترط اتصاف الانبياء بكمال العقل والذكاء والفطنة و لم يشترط الاكملية

٧. توضيح المراد ج ٢ ص ٦٥٠.

٨. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة فى طهران - اللوامع الالهية ص ٢١١.

كما يجب أن يكون طاهر المولد أميناً صادقاً منزهاً عن الرذائل قبل بعثته أيضاً، لكي تطمئن إليه القلوب و تركز إليه النفوس بل لكي يستحق هذا المقام الإلهي العظيم (٣).

فيها، استدل له بأنه لولاه لكان منفراً، كما قال العلامة الحلي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد: «و يجب أن يكون النبي في غاية الذكاء والفطنة و قوة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي، متردداً في الأمور متحيراً، لان ذلك من أعظم المنفرات»<sup>٩</sup> و وجهه واضح، اذ عدم الاتصاف بالمذكورات من المنفرات. هذا بخلاف ما اذا اعتبرنا الاكملية فيها، فان عدم الاكملية لا يكون من المنفرات اذا كان متصفاً بالكمال فيها، فالدليل على لزوم اتصافهم بالاكمل من الصفات هو الذي ذكرناه.

(٣) و لقد أشار المصنف لاثبات تنزيه الانبياء عن المذكورات الى دليلين:

أحدهما: هو الذي ذكره أكثر المتكلمين، و حاصله؛ ان هذه الامور مما يوجب تنفير الناس عنهم، و معه لا يحصل الانقياد التام الذي يكون غرضاً لبعث الانبياء و ارسالهم، و لذلك قال المحقق اللاهيجي: «نزاهة النبي عن الصفات المنقصة و الاخلاق الرذيلة و العيوب و الامراض المنفرة، معتبرة لكون ذلك داعياً الى قبول أوامره و نواهيه، و الانقياد له و التأسي به فيكون اقرب الى الغرض المقصود من البعثة، فيكون لطفاً لامحالة واجباً لا يجوز على الله تركه»<sup>١٠</sup> و هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه السيد المرتضى في تنزيه الانبياء، لاثبات

٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة.

١٠. گوهر مراد ص ٣٠١.

عصمتهم قبل النبوة و بعدها من الصغائر و الكبائر، و تبعه الآخرون، و حيث ان الدليل عام لا يختص بالعصمة عن الذنوب، استدلوا به في نزاهة الانبياء عن المنفردات، ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب و الامراض المنفردة، و دناءة الاباء و عهر الامهات و الفظاظ و الغلظة و الاشتغال بالصنائع الموهنة و المبتذلة، ولذا صرح المحقق الطوسي - رحمه الله - في ضمن كلامه بوجوب تنزه النبي عن كل ما ينفر عنه<sup>١١</sup> و صرح العلامة - قدس سره - في الباب الحادى عشر بأنه يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الاباء و عهر الامهات و عن الرذائل الخلقية و العيوب الخلقية، لما فى ذلك من النقص، فيسقط محله من القلوب و المطلوب خلافه،<sup>١٢</sup> و قال الشيخ الطوسي - قدس سره -: «و دليل التنفير الذى اعتمدناه ينفى عنهم جميع القبائح فى حال النبوة و قبلها، و كبائر الذنوب و صغائرها، لان النفوس الى من لا يعهد منه قط فى حال من الاحوال قبيح لاصغير ولاكبير، أسكن و أميل ممن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفى الجميع عنهم فى كل حال<sup>١٣</sup> و كيف كان فلاوجه لاقتصار المصنف رحمه الله فى المذكورات، بل كان عليه أن يذكر تنزه النبي عن الامراض المنفردة و العيوب الخلقية (بكسر الخاء)، و كل ما ينفر عنه، ولو كان هو السمو و النسيان فى اموره الشخصية، لعمومية الدليل. هذا مضافاً الى أن ذكر الامانة و الصدق لا يناسب المقام، لان عدم الامانة خيانة و عدم الصدق كذب، و هما من المعاصى التى قد فرغنا عن عصمتهم فيها، فلاوجه

١١. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة فى قم المشرقة.

١٢. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٩ الطبعة الحديثة فى طهران.

١٣. كتاب تمهيد الاصول فى علم الكلام ص ٣٢١.

لتكرارهما هنا عند ذكر اتصافهم بالكمالات و تنزههم عن المنقصات الخلقية و الخلقية.

ثم ان هذا الدليل يرجع الى اثبات تنزههم عن المذكورات من جهة سكونة الناس واعتمادهم و جلبهم نحوه ليحصل الغرض من البعث و الارسال على الوجه الاتم، و أما من جهة اقتضاء نفس مقام النبوة و تلقى الوحي فهو ساكت، و لذا أشار اليه المصنف بالدليل الثاني.

و ثانيهما: ان مقام النبوة مقام لا يناله ايدي الناس، و الا لا وحي اليهم، و لا حاجة الى ارسال سفير اليهم. بل هو مقام شامخ لا نصيب فيه الا للمقربين، و من المعلوم أن المقربين يكونون منزهين عن الرذائل الاخلاقية كالجهل و الجبن و الحقد و الحسد و الخشونة و البخل و الحرص و أشباهها، فاستحقاق مقام النبوة موقوف على تنزههم عن الامور التي تنافيه و هو كذلك، ولكن هذا الدليل أخص من المدعى، فان بعض الامور التي تكون من المنفرات لا تكون من المنقصات المعنوية، فيمكن أن يكون الناس متنفرين من بعض الامراض أو بعض العيوب الخلقية (بكسر الخاء) و لكنها لا تكون من المنقصات المعنوية كما لا يخفى.





## ٤- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم

نؤمن على الاجمال بأن جميع الانبياء والمرسلين على حق، كما نؤمن بعصمتهم و طهارتهم وأما انكار نبوتهم أو سبهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والزندقه، لان ذلك يستلزم انكار نبينا الذي أخبر عنهم و صدقهم(١).

أما المعروفة أسماؤهم و شرائعهم كآدم و نوح و ابراهيم و داود و سليمان و موسى و عيسى و سائر من ذكرهم القرآن الكريم بأعيانهم، فيجب الايمان بهم على الخصوص و من أنكر واحدا منهم فقد أنكر الجميع و أنكر نبوة نبينا بالخصوص(٢)

---

(١) اما استلزام انكار نبوتهم لانكار نبينا فواضح، فانه أخبر عن نبوتهم و صدقهم، فاذا أنكرهم منكريرجع انكاره الى انكار اخبار نبينا محمد صلى الله عليه و آله بنبوة من أنكره وهو كفر وخروج عن الاسلام. هذا مضافاً الى أن انكار نبوة من أنكره كفر في نفسه، لانه انكار نبوة من ثبت نبوته بالمعجزات، كموسى و عيسى على نبينا وآله وعليهما السلام، اللهم الا أن يقال: ان نبوة غير نبينا بعد مرور الدهور و العصور لم تثبت لنا الا بالقرآن الكريم و اخبار النبي صلى الله عليه و آله فافهم.

(٢) أما ان انكار واحد منهم مستلزم لانكار نبوة نبينا صلى الله عليه و آله، فلما عرفت من أنه صلى الله عليه و آله أخبر بنبوته، و أما استلزام انكار واحد منهم لانكار الجميع، فغير واضح، اللهم الا أن يقال: ان انكار

و كذلك يجب الايمان بكتبهم وما نزل عليهم، و أما التوراة والانجيل الموجودان الان بين أيدي الناس، فقد ثبت أنهما معرفان عما انزلا، بسبب ما حدث فيهما من التغيير والتبديل والزيادات و الاضافات، بعد زمانى موسى و عيسى عليهما السلام، بتلاعب ذوى الاهواء والاطماع. بل الموجود منهما أكثره أو كله موضوع بعد زمانهما من الاتباع و الاشياء (٣).

بعث نبى بعد ثبوت نبوته، انكار الله فى البعث والارسال مطلقا، اذ لخصوصية لمورد الانكار، فتدبر جيداً. و كيف كان فمقتضى ايماننا بالرسول الاعظم نبينا محمد صلى الله عليه وآله، هو الايمان بجميع الانبياء الذين أخبر عنهم بالاجمال و التفصيل. هذا مضافاً الى أنه مقتضى حكم العقل بأنه تعالى بعث الانبياء و الرسل لهداية الناس «آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله، لانفرق بين أحد من رسله و قالوا سمعنا و أطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير - البقرة: ٢٨٥»

(٣) لا اشكال و لاريب فى كون التوراة و الانجيل الموجودين محرفين، كما يشهد له الاختلافات والاشتباكات و الموهونات الموجودة فيهما، و عليك بما ألف فى ذلك من المحققين، و من أحسنه هو «الهدى الى دين المصطفى» و «الرحلة المدرسية» أثران للعلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى - رحمه الله -<sup>١٤</sup> ولكن الكلام فيما ادعاه المصنف - قدس سره - من احتمال أن كله موضوع، و هو مشكل، لامكان دعوى العلم بوجود فقرات من الانجيل أو التوراة الاصيلين، اللهم الا أن يقال: نعم،

ولكن حيث لا تكون تلك الكلمات مشخصة فيهما، فلاحجية لها و ان كانت مأخوذة من الانجيل أو التوراة الاصيليين.



## ٧- إعتقادنا فى الاسلام

نعقد ان الدين عند الله الاسلام و هو الشريعة الالهية الحقبة التى من خاتمة الشرايع و أكملها و أوفقها فى سعادة البشر، و أجمعها لمصالحهم فى دنياهم و آخرتهم وصالحة للبقاء مدى الدهور و العصور، لاتغير ولا تبدل، و جامعة لجميع ما يحتاجة البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية، ولما كانت خاتمة الشرايع ولا يترقب شريعة اخرى تصلح هذا البشر المنغمس بالظلم والفساد، فلا بد أن يأتى يوم يقوى فيه الدين الاسلامى فيشمل المعمورة بعذله و قوانينه(١).

(١) ان جامعة الاسلام و أكمليته واضحة لمن راجع القرآن الكريم و الروايات الواردة عن النبى و أهل بيته عليهم الصلوات والسلام، فانهما يحتويان الكليات الأساسية التى تقدر على بيان حاجات الناس فى جميع امورهم من الاعتقادات والاخلاقيات والسياسيات والاجتماعيات والمعاملات و الاداب والسنن وغيرها، كما مرت الاشارة الى اعتراف فحول فن الفلسفة بأكمليته ما فى الاصول الاسلامية فى مسائل التوحيد، بحيث لم يبلغه العقول الا بعد القرون العديدة، و هكذا فى الفقه و غيره.

قال الفاضل الشعرانى - قدس سره -: «ليس فقه الاسلام ناقصاً، بل لنا كليات يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثة منها فى كل عصر و زمان، و هذا أمر رائج

من زمان الشيخ الطوسي الى زماننا هذا، و لعل مسائل تحرير العلامة تقرب أربعين الفأ، و هى تستخرج من ألفين أو ثلاثة آلاف من المنصوصات<sup>١</sup> و أيضاً الاخلاق الاسلامى فاق الاخلاق اليونانى وغيره، لانه مضافاً الى كونه مبيناً للوظائف الاجتماعية والفردية والتخلق بالاخلاق الحسنة و الاعتدال فيها، يوجه الانسان نحو الغاية القصوى، و هو القرب الى الله تعالى، و بالجملة كلما زاد عمر الاسلام، ازداد نوراً و ظهوراً، و من نظر فى محتوى القرآن والاصول الاسلامية الواصلة اليها من طريق أهل البيت عليهم السلام، اعترف بعظمته و خضع فى ساحته، الا أن يكون معانداً، اذ ليس مكتب من المكاتب بمثل مكتب الاسلام فى الغنى والاحتواء لجميع ما يحتاج الناس اليه وفى الأقومية والاتقان. هذا حقيقة واضحة بل ضرورية لكل من اطلع على محتوى الاسلام، و لارشاد الناس الى هذه الحقيقة ورد الاثار و الروايات الكثيرة المتواترة، و من جملتها ما رواه محمد بن يعقوب عن ابي الحسن موسى عليه السلام حديثاً و فيه: «قال سماعة فقلت: أصلحك الله! أتى رسول الله الناس بما يكتفون به فى عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة، فقلت: فضع من ذلك شىء؟ فقال: لا، هو عند أهله»<sup>٢</sup> فالاسلام هو الدين الجامع الذى يقدر لرفع احتياج الناس و ادارة الامور و سوق الناس نحو سعادتهم الدنيوية والاخروية، و سيأتى ان شاء الله حاكمية هذا الدين على جميع أقطار الارض بظهور ولى الله الاعظم مولانا المهدي الحجة بن الحسن أرواحنا فداء.

١. راجع كتاب راه سعادت ص ٢١٤.

٢. الاصول من الكافي ج ١ ص ٥٧.

ولو طبقت الشريعة الاسلامية بقوانينها في الارض تطبيقاً كاملاً صحيحاً لعم السلام بين البشر و تمت السعادة لهم، و بلغوا أقصى مايعلم به الانسان من الرفاه و العزة والسعة و الدعة والخلق الفاضل، و لانقشع الظلم من الدنيا، و سادت المحبة والاخاء بين الناس أجمعين، ولانمحي الفقر والفاقة من صفحة الوجود.

و اذا كنا نشاهد اليوم الحالة المخجلة والمزرية عند الذين يسمون أنفسهم بالمسلمين، فلان الدين الاسلامي في الحقيقة لم يطبق بنصه و روحه ابتداء من القرن الاول من عهودهم، و استمرت الحال بنا - نحن الذين سمينا أنفسنا بالمسلمين - من سوء الى أسوأ، الى يومنا هذا، فلم يكن التمسك بالدين الاسلامي هو الذي جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل بالعكس، ان تمردهم على تعاليمه و استهانتهم بقوانينه وانتشار الظلم و العدوان فيهم من ملوكهم الى صعاليكهم، و من خاصتهم الى عامتهم، هو الذي شل حركة تقدمهم، و أضعف قوتهم و حطم معنوياتهم، و جلب عليهم الويل و الثبور، فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم.

«ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» تلك سنة الله في خلقه «انه لايفلح المجرمون»، «و ماكان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون»، «و كذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى و هي ظالمة ان أخذه أليم شديد».

وكيف ينتظر من الدين أن ينتشل الامة من وهبتها وهو عندها حبر على ورق لايعمل بأقل القليل من تعاليمه. ان الايمان والامانة و الصدق والاخلاص و حسن المعاملة والايثار و أن يحب المسلم لاخيه مايجب لنفسه و اشباهها من أول أسس دين الاسلام، والمسلمون قد ودعوها من قديم أيامهم الى حيث نحن الان، و كلما تقدم بهم الزمن وجدناهم أشتاتاً و أحزاباً و فرقاً يتكالبون على الدنيا و يتطاحنون على الخيال و يكفر بعضهم بعضاً بالاراء غير المفهومة، أو الامور التي لا تعنيهم، فانشغلوا عن جوهر الدين وعن مصالحهم ومصالح مجتمعهم بأمثال النزاع في خلق القرآن، والقول بالوعيد والرجعة و أن الجنة و النار مخلوقتان أو سيخلقان و نحو هذه النزاعات التي أخذت منهم بالخناق و كفر بها بعضهم بعضاً، وهي و ان دلت على شيء فانما تدل على انحرافهم عن سنن الجادة المعبدة لهم الى حيث الهلاك والفناء، و زاد الانحراف فيهم

بتطاول الزمان حتى شلهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور و بالاتعاب و الخرافات و الاوهام و بالحروب والمجادلات والمباهاة، فوقعوا بالاخير فى هاوية لاقعر لها يوم تمكن الغرب المتيقظ العدو اللدود للاسلام من أن يستعمر هذه البقاع المنتسبة الى الاسلام و هى فى غفلتها و غفوتها، فيرمى بها فى هذه الهوة السحيقة ولايعلم الا الله تعالى مداها ومنتهاها «و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون».

ولا سبيل للمسلمين اليوم و بعد اليوم الا أن يرجعوا الى أنفسهم فيحاسبوها على تفريطهم، و ينهضوا الى تهذيب أنفسهم والاجيال الاتية بتعاليم دينهم القويمة، ليمحووا الظلم و الجور من بينهم، و بذلك يتمكنون من أن ينجوا بأنفسهم من هذه الطامة العظمى، و لابد بعد ذلك أن يملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جوراً، كما وعدهم الله تعالى و رسوله، و كما هو المترقب من دينهم الذى هو خاتمة الاديان و لا رجاء فى صلاح الدنيا و اصلاحها بدونه، و لابد من امام ينقى عن الاسلام ما علق فيه من أوهام وألصق فيه من بدع وضلالات، وينقذ البشر وينجيهم مما بلغوا اليه من فساد شامل و ظلم دائم و عدوان مستمر و استهانة بالقيم الاخلاقية والارواح البشرية — عجل الله فرجه سهل مخرجه —.



## ٨- عقيدتنا فى مشروع الاسلام

نعتقد أن صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله و هو خاتم النبيين و سيد المرسلين و أفضلهم على الإطلاق، كما أنه سيدالبشر جميعاً، لا يوازيه فاضل فى فضل و لا يداينه أحد فى مكرمة، و لا يقاربه عاقل فى عقل و لا يشبهه شخص فى خلق، وانه لعلى خلق عظيم، ذلك من أول نشأة البشر الى يوم القيمة(١).

---

(١) اما ان صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، فهو ضرورى، يعلمه كل احد بادنئ التفات الى الاسلام و صاحبه، كما صرح به فى القرآن الكريم «محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله و رضواناً - الفتح: ٢٩» و اما أن رسالته هى رسالة عالمية فهو أمر واضح لاسترة فيه، كما نص عليه فى كتابه العزيز «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً - الاعراف: ١٥٨»، «و اوحى الى هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ - الانعام: ١٩».

أما انه خاتم النبيين فهو أيضاً ضرورى يعلمه كل مسلم و لا خلاف فيه، و يدل عليه الايات و الروايات المتواترة، و من جملة الايات قوله تعالى «ما كان محمد أباً أحد من رجالکم و لكن رسول الله و خاتم النبيين - الاحزاب: ٤٠»، لان المراد من الخاتم هو ما يختتم به،

باعتبار كونه كثيراً ما منقوشاً باسم صاحبه و يختم به الكتب بعنوان اتمام الكتاب، كما أن الطابع (بفتح الباء) بمعنى ما يطبع به، فهو يدل بهذا الاعتبار على أن محمداً صلى الله عليه و آله بالنسبة الى الانبياء ما يختم به، بمعنى أن به يتم باب النبوة و به يصدق نبوتهم، كما صدقهم النبي صلى الله عليه و آله، و لولاه لما حصل العلم بنبوة أكثرهم أو جلهم، مع اختلاف التواريخ و التحريف و التبديل، و يشهد لما ذكر، استعمال «خاتم النبيين» في الروايات و الادعية و الخطب الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام بمعنى آخر النبيين<sup>١</sup> فانه دليل على أن المقصود منه هو آخر النبيين. لا يقال: الخاتم (بالفتح) هو حلقة تدخل في الاصبع للزينة، فالمقصود أن محمداً صلى الله عليه و آله زينة الانبياء، لاننا نقول: ان استعمال الخاتم لافادة الزينة ليس بشايع، بل لا يناسب مقام النبي مع كونه أفضل من جميع الانبياء أن يشبه بحلقة في أيدي الانبياء، ولعل التعبير الشايع هو ان النبي صلى الله عليه و آله مثلاً تاج الانبياء<sup>٢</sup>، و لو سلمنا أن الخاتم (بالفتح) مستعمل في التركيب المذكور بمعناه المعروف و هو الحلقة، فلا بد أن يكون كناية عن كونه آخر النبيين، لان التلبس به لا يمكن الا بعد وجود المتلبس. فلا يقال: ان هذا خاتم زيد، الا بعد وجود زيد و تلبسه به، و عليه كان محمداً صلى الله عليه و آله بمنزلة الخاتم لجميع النبيين، فمقتضى اضافة الخاتم اليهم، أنهم جميعهم كانوا قبله موجودين، فهو متأخر عنهم و آخرهم. فالمقصود من أنه خاتم النبيين هو الكناية عن

١. راجع كتاب خاتميت آخرين پیامبر: تأليف مظفری، ص ١٥ طبع قم المشرفة.

٢. راجع معارف قرآن: جلسته ٧٩ ص ٧٩٢.

كونه آخر النبيين.

هذا كله بناء على قراءة عاصم الموجودة في القرآن، و أما بناء على قراءة بقية القراء السبعة، فالامر أوضح، لان الخاتم (بكسر التاء) هو اسم فاعل من ختم يختم، و معناه أن محمداً صلى الله عليه و آله أتمهم بوجوده، فلانبي بعده. ثم ان مفاد الآية الشريفة أنه خاتم النبيين و آخرهم، و حيث ان النبي أعم من المرسل، فاذا كان محمد صلى الله عليه وآله خاتم النبيين كان أيضاً خاتم المرسلين فلا رسول بعده أيضاً.

و من جملة الايات هو قوله تعالى «هو الذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون - التوبة: ٣٣» سواء كان المراد من الظهور هو الغلبة في الحجة أو الغلبة الخارجية، فان مفاد الآية ان الاسلام و دين الحق يغلب على الدين كله، فلو فرض مجيء دين آخر بعد الاسلام، كان ناسخاً له و غالباً عليه، فهو ينافى مع صريح الآية فلايجيء دين آخر بعد هذا الدين القويم، فيبقى نبوة نبينا الى يوم القيمة، و فرض النبي الحافظ مع وجود الامام الحافظ لغو و لايجتمع الحافظان في وقت واحد، الى غير ذلك من الايات<sup>٢</sup>.

و من جملة الروايات الحديث المروى بطرق كثيرة من العامة و الخاصة عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال لعلى عليه السلام: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبي بعدى» والنكرة في سياق النفي يفيد العموم و حيث كان النبي أعم من المرسل فنفي النبي يلازم نفي المرسل أيضاً كما لا يخفى.

و من جملة الروايات الحديث الصحيح المروى في

من لا يحضره الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال فى حديث: «قال النبى صلى الله عليه وآله والمسلمون حوله مجتمعون: أيها الناس انه لانبى بعدى، و لا سنة بعد سنتى، فمن ادعى بعد ذلك، فدعواه و بدعته فى النار، فاقتلوه، و من اتبعه فانه فى النار».<sup>٤</sup>

و من جملة الروايات أيضاً ما عن عبد العظيم الحسنى قال: «دخلت على سيدى على بن محمد عليهما السلام فلما بصر بى قال لى: مرحباً بك يا أبا القاسم! أنت ولينا حقاً، قال: فقلت له: يا ابن رسول الله انى اريد أن أعرض عليك دينى، فان كان مرضياً ثبت عليه حتى ألقى الله عز وجل فقال: هات يا أبا القاسم، فقلت: انى أقول: ان الله تبارك و تعالى واحد ليس كمثله شيء - الى أن قال: و أن محمداً عبده و رسوله خاتم النبيين فلان نبى بعده الى يوم القيامة، و ان شريعته خاتمة الشرايع، فلا شريعة بعدها الى يوم القيمة - الى أن قال: فقال على بن محمد عليهما السلام يا أبا القاسم، هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و الآخرة».<sup>٥</sup>

و من جملتها ما فى نهج البلاغة قال على عليه السلام حين يلى غسل رسول الله صلى الله عليه وآله و تجهيزه: «بأبى أنت و امى يا رسول الله، لقد انقطع بموتك مالم ينقطع بموت غيرك من النبوة».<sup>٦</sup>

و من جملتها ما روى فى الصحاح الستة من أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «فضلت على الانبياء بست:

٤. من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ١٢١، ح ٤٢١.

٥. كمال الدين: ج ٢ ص ٣٧٩.

٦. نهج البلاغة: خطبة ٢٣٥ ص ٣٥٥.

أعطيت بجوامع الكلم، و نصرت بالرعب، و احلت لى  
الفنائم، و جعلت لى الارض طهوراً و مسجداً، و ارسلت  
الى الخلق كافة و ختم بى النبيون»<sup>٧</sup>.

و من جملمتها ما رواه فى الوسائل عن أبى عبدالله  
عليه السلام أنه قال: «ان الله بعث محمداً صلى الله عليه  
و آله فختم به الانبياء، فلانبى بعده، و أنزل عليه كتاباً  
فختم به الكتب فلا كتاب بعده»<sup>٨</sup> - الى غير ذلك من  
الروايات الكثيرة المتواترة الدالة عليه، أورد منها فى  
كتاب «خاتميت آخرين پیامبر» أزيد من المائتين فراجع.  
و هنا سؤالات. منها ان المستفاد من بعض الايات  
أن باب النبوة ليس منسداً، فكيف يكون محمد صلى الله  
عليه و آله آخر النبيين، و من الايات قوله عزوجل: «يا  
بنى آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن  
اتقى و أصلح فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون - الاعراف:  
٣٥» و يمكن الجواب عنه بأن الاية حاكية عن خطابه  
تعالى لبنى آدم بعد هبوط آدم و حواء، حيث قال بعد  
الاية ٢٤: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوولكم فى الارض  
مستقر و متاع الى حين \* قال فيها تحيون و فيها تموتون و  
منها تخرجون \* يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى  
سواآتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك خير - الى أن قال:  
يا بنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة  
- الى أن قال عزوجل: يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل  
مسجد - الى أن قال تبارك و تعالى: يا بنى آدم اما  
يأتينكم رسل منكم... الاعراف: ٣٥-٢٤» فالاية فى  
سياق خطاباته لبنى آدم بعد الهبوط، و لانظر لها بالنسبة

٧. فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ج ١، ص ٤٥.

٨. الوسائل: ج ١٨ الباب ١٣، ح ٦٢.

الى بعد النبى، نظير قوله: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم و لا هم يحزنون - البقرة: ٣٨» و لذا قال العلامة الطباطبائى فى ذيل قوله «يا بنى آدم اما يأتينكم رسل»: «والاية احدى الخطابات العامة المستخرجة من قصة الجنة المذكورة ههنا و هى رابعها و آخرها يبين للناس التشريع الالهى العام للدين باتباع الرسالة و طريق الوحى، والاصل المستخرج عنه هو مثل قوله فى سورة طه «قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فاما يأتينكم منى هدى...» فبين أن اتيان الهدى منه انما يكون بطريق الرسالة»<sup>٩</sup> هذا مضافاً الى أن الجملة الشرطية لاتدل على مجيئهم، فلايمكن رفع اليد عن الضرورة و الادلة المتواترة بمثل هذه الاية التى لاتنافيها، و غايتها أنها مجملة فيرفع اجمالها بضرورة الخاتمية.

و منها، ما الحكمة فى تعطيل النبوة مع أن استكمال البشر لا توقف له، الم تحسن أن تدوم النبوة مع دوام استكمال البشر؟ و الجواب عنه أن حكمة ذلك عند الله تعالى، لانه أعلم بالامور، و لكن يظهر للمتأمل بعض المقربات، لان علل تجديد النبوة فيما مضى من الزمان امور كلها منفية بعد ظهور الاسلام، لان من العلل تحريف ما نزل من الله الى الناس، فيحتاج الى بعث النبى الجديد ليرفع التحريف، و يهدى الناس الى الواقع مما نزل، و منها أن البرنامج المذكورة ربما تكون عصرياً ومختصاً بزمان خاص، و ليست بصورة الكليات، لعدم امكان تحملهم لها، فاذا تغيرت الامور، و احتاجت الى البرنامج الجديدة، يحتاج الى بعث النبى الجديد لتغيير البرنامج

طبق الاحتياجات، و منها أن تفاصيل الوحي النازل يحتاج الى تبیین و تطبيق، فيحتاج الى بعث النبي الجديد لذلك، و ليس في الاسلام و القرآن شيء من هذه الامور، لان القرآن الكريم مصون عن التحريف بحفظه تعالى، كما نص عليه «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون - الحجر: ٩».

و هكذا لا نقص و لا فقد في الاسلام بالنسبة الى ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة، فلا حاجة الى ظهور شرع جديد لبيان حاجاتهم، كما نص عليه في قوله تبارك و تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً - المائدة: ٣» . و هكذا ورد روايات كثيرة دالة على أن كل ما يحتاجه الناس، بينه الله للنبي صلى الله عليه و آله، و هو بينه للناس و سيما لاهل البيت عليهم السلام، و من جملة ما روى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ان الله لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة الا أنزله في كتابه و بينه لرسوله»<sup>١٠</sup>.

و منها أيضاً ما روى عن أبي جعفر عليه السلام قال سئل على عليه السلام عن علم النبي صلى الله عليه و آله: فقال «علم النبي علم جميع النبيين، و علم ما كان و علم ما هو كائن الى قيام الساعة، ثم قال: و الذي نفسى بيده اني لاعلم علم النبي صلى الله عليه و آله، و علم ما كان و ما هو كائن فيما بيني و بين قيام الساعة»<sup>١١</sup>.

و أيضاً بين في الاسلام الاصول و القواعد الكلية الثابتة، بحيث لا تحتاج الى التغيير و التبديل، لكليتها

١٠. بصائر الدرجات: ص ٦.

١١. بصائر الدرجات: ص ١٢٧.

و وفقها مع الحاجات التي تقتضيها الفطرة كالزواج و المعاملات والاخلاقيات والروابط الداخلية والروابط الخارجية والدفاع وغير ذلك، و التغير انما هو في ناحية الموضوعات كالامتعة، فانها تتغير بتغير الزمان، ولكن أحكام المعاملة لا تتغير، و كالسلاح فانها تتغير بمرور الزمان، و لكن أحكام الدفاع بالسلاح لا تتغير، وهكذا، و أيضاً من الاصول الكلية التي لا تتغير فيها هو أصل نفى الضرر و الضرار، و أصل نفى العسر و الحرج و نحوهما، مما لهما الدخل التام في حل المشاكل العصرية و المشاكل الفردية. هذا مضافاً الى الاحكام الموقفة السلطانية، و مما ذكر يظهر أن موجبات تجديد النبوة لا تكون موجودة بعد ظهور الاسلام و جامعيتها، نعم يبقى الحاجة الى البيان و التفسير و التطبيق، و لكنها محولة الى الائمة عليهم السلام، فمع وجودهم لا حاجة الى النبي الجديد أصلاً، و لعله لذا ختم النبوة<sup>١٢</sup>.

و منها أن لازم ختم النبوة هو قطع ارتباط الامة مع المبدء الاعلى، و فيه أن الارتباط بالمبدء الاعلى لا ينحصر في النبوة اذ الارتباط بواسطة الائمة و أوليائه ميسور و ممكن، اذ الامامة غير منقطعة الى يوم القيامة، و الامام محدث و الملائكة تنزل اليهم و يخبرهم بما يكون في السنة من التقدير و القضاء و الحوادث، و بأعمال العباد و غير ذلك، لتواتر الروايات الدالة على ذلك، و من جملتها ما روى عن الباقر عليه السلام: «ان أوصياء محمد عليه و عليهم السلام محدثون»<sup>١٣</sup>.

و أما ان النبي صلى الله عليه و آله سيد المرسلين

١٢. راجع معارف قرآن: جلسته ٧٩ ص ٧٩٤.

١٣. الاصول من الكافي: ج ١ ص ٢٧٥ - راجع كتاب نبوت: ص ١٨٥-١٧٩.



و أفضلهم على الاطلاق فيكفيه رسالته العامة الدائمة الى يوم القيامة، فانها لم تكن لاحد من الانبياء، و هكذا القرآن النازل اليه، فانه لم يشبهه كتاب من الكتب النازلة، و صحيفة من الصحف النازلة، و من المعلوم أن الامرين المذكورين يدلان على عظمة النبي و شأنيته لتلك الرسالة العظمى، و لمعرفة القرآن الكريم الذي لا نهاية له، كما ورد: «انما يعرف القرآن من خوطب به» فهو عارف بحقائق لم يعرفها الانبياء سابقاً، و مرسل الى امة لا سابقة له في الماضين. هذا مضافاً الى تخلقه بالاخلاق الفاضلة و الاداب و السنن، و قد أشار المصنف بقوله «و انه لعلى خلق عظيم» الى الاية الشريفة: «و انك لعلى خلق عظيم - القلم: ٤» الدالة على تخلقه بالخلق العظيم، و قد أورد العلامة الطباطبائي - قدس سره - في المجلد السادس من تفسير الميزان جملة من روايات سننه، التي فيها مجامع أخلاقه التي تلوح الى أدبه الالهي الجميل، مع كونها مؤيدة بالآيات الشريفة القرآنية، و هذه الروايات الدالة على أخلاقه و سننه و آدابه تقرب مائة و ثمانين<sup>١٤</sup> فراجعه وغيره من الجوامع، و كيف كان؛ يكفي في عظمة أخلاقه توصيف الله اياه بأنه عظيم، مع أنه لم يوصف نبي بأن خلقه عظيم.

و هكذا الروايات الدالة على أن النبي صلى الله عليه و آله سيد المرسلين و أفضلهم كثيرة. منها ما روى في عيون أخبار الرضا عليه السلام من المأمون، سأل على بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الاسلام على الايجاز و الاختصار. فكتب عليه السلام له: «و من جملته، و أن محمداً عبده و رسوله و أمينه و

صفية و صفوته من خلقه، و سيد المرسلين و خاتم النبيين، و أفضل العالمين، لا نبي بعده، و لا تبديل لملته، و لا تغيير لشريعته و آن جميع ما جاء به محمد بن عبدالله هو الحق المبين»<sup>١٥</sup>.

و أيضاً الروايات الدالة على أن كل ما للانبياء، فهو لنبينا محمد صلى الله عليه و اله تدل على أفضليته منهم، لان له ما لجميعهم و أزيد، و من جملتها ما رواه في الكافي عن ابي بصير، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «قال لي يا أبا محمد! ان الله عزوجل لم يعط الانبياء شيئاً الا و قد أعطاه محمداً، قال: و قد أعطى محمداً جميع ما أعطى الانبياء، و عندنا الصحف التي قال الله عزوجل: صحف ابراهيم و موسى. قلت: جعلت فداك، هي الاالواح؟ قال: نعم»<sup>١٦</sup>.

و من جملتها أيضاً ما رواه في الكافي عن أبي الحسن الاول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، أخبرني عن النبي صلى الله عليه و آله و رث النبيين كلهم؟ قال: نعم، قلت: من لدن آدم حتى انتهى الى نفسه؟ قال: ما بعث الله نبياً الا و محمد صلى الله عليه و آله أعلم منه. قال: قلت: ان عيسى بن مريم كان يحيى الموتى باذن الله، قال: صدقت، و سليمان بن داود كان يفهم منطق الطير، و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يقدر على هذه المنازل - الحديث»<sup>١٧</sup>.

و أيضاً الروايات الدالة على تقدم خلقه روح النبي على غيره، و منها ما رواه في الكافي عن جابر بن يزيد قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر ان الله

١٥. عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٠.

١٦. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٥.

١٧. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٦.

أول ما خلق، خلق محمداً صلى الله عليه و آله و عترته الهداة المهتدين فكانوا اشباح نور بين يدي الله - الحديث»<sup>١٨</sup>.

و منها ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام «ان بعض قریش قال لرسول الله صلى الله عليه و آله بأى شيء سبقت الانبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم؟ قال: انى كنت أول من آمن بربى، و أول من أجاب حين أخذ الله ميثاق النبيين و أشهدهم على أنفسهم، ألسنت بربكم؟ قالوا: بلى، فكنت أنا أول نبي قال بلى، فسبقتهم بالاقرار بالله»<sup>١٩</sup>.

الى غير ذلك من الادلة و الشواهد الكثيرة، وكيف كان، فسيادة النبي على المرسلين و أفضليته منهم من المسلمات لا مجال للتأمل فيها، فاذا كان أفضل من الانبياء فهو أفضل من غيرهم بطريق أولى و الافضلية مقام يناسبه.

١٨. الاصول من الكافي ج ١ ص ٤٤٢.

١٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ٤٤١.



## ٩- عقيدتنا في القرآن الكريم

نعتقد ان القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء و هو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة، وفيما احتوى من حقائق و معارف عالية (١) لايعتريه التبديل والتغيير والتحريف، و هذا الذي

---

(١) و لقد أفاد و أجاد في عدم اختصاص وجوه الاعجاز بالبلاغة و الفصاحة، اذ القرآن من جميع جهاته يكون معجزة، و تحدى القرآن لا يختص بوجه من وجوهه، بل اطلاق التحدى به كما صرح به العلامة الطباطبائي قدس سره- يشمل جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات. فالقرآن آية للبليغ في بلاغته، و للفصيح في فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في عمله، و للاجتماعي في اجتماعه و للمقننين في تقنينهم و للسياسيين في سياستهم و للحكام في حكومتهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب،<sup>١</sup> و يشهد له أن التحدى بالقرآن لو كان ببلاغة القرآن و فصاحته فقط، لم يتعد عن العرب، مع أن التحدى لا يختص بالانسان بل يعم الجن. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٠».

لا يقال: ان التحدى بالنسبة الى العرب بالمباشرة و بالنسبة الى غيرهم بالتسبيب، فالاية لا تنافى انحصار وجوه الاعجاز فى الفصاحة و البلاغة. لانا نقول: ان ظاهر الاية هو التحدى بالنسبة الى جميع افراد البشر و الجن على نحو واحد، و التفصيل بين الافراد بالمباشرة و التسبيب خلاف الظاهر. هذا مضافاً الى شهادة العيان بعجز البشر عن الاتيان بمثله فى جميع الجهات، من الفصاحة و البلاغة و المعارف الحقيقية و الاخلاق و الاحكام التشريعية و الاخبار المغيبة و اسرار الخلقة و غير ذلك، و اعترف بذلك اهل الانصاف من فحول العلوم، و اليه اشار العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى -قدس سره- حيث قال: «ان اعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحة و البلاغة، و ان كفى ذلك فى الاعجاز و الحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه فى المعجز و أعمها، فاين أنت عن عرفانه العظيم الذى هو لباب المعقول وصفوة الحكمة، و أين أنت عن أخلاقه التى هى روح الحياة الادبية و الاجتماعية، و أين أنت عن قوانينه الفاضلة و شرائعه العادلة، و محلها من العدل و المدنية، و أين أنت عن انبائه بالغيب التى ظهر مصداقها فى المستقبل و هلم النظر الى أقصر سور القرآن و ما عرفناه من عجائبها الباهرة. انظر الى سورة التوحيد و أنوار عرفانها الحقيقى فى ذلك العصر المظلم، وانظر الى سورة تبت وانبائها بهلكة أبى لهب وامراته بدخول النار، و ظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر، و حرمانهما من سعادة الاسلام الذى يجب ما قبله، و انظر الى سورة النصر و انبائها بغيب النصر و الفتح، كما ظهر مصداقه بعد ذلك - الى أن قال: و أين أنت عن جامعته و استقامته فى جميع ذلك من دون أن تعترضه

زلة اختلاف أو عثرة خطأ أو كبوة تناقض، فإن في ذلك أعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف و الاجتماعي و السياسى المدنى. «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - النساء: ٨٤».

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يترب فى البلاد الراقية، و انما كان بدوياً من البلاد المنحطة فى كل ادب، المدرسة الابتدائية فى موطنه انما هى بساطة آعراب البادية و خلوهم عن المعارف، و المدرسة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الاهوائية و خشونة الوحشية و الجبروت الاستبدادى و العدوان و عوائد الضلال و الجور، و الشرائع القاسية، و لئن سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن فى فصاحته و بلاغته، فانما هو لاجل عموم هذا الاعجاز و أنه هو الذى يدعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة، و تناله معرفتهم حسب ما عندهم من الادب، الراقين فيه، فتقوم الحجة عليهم و على غيرهم و تبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف و الاجتماعى و السياسى المدنى يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقى»<sup>٢</sup>.

و مما ذكر يظهر أن نفس القرآن بفصاحته و بلاغته و محتواه معجزة و بعبارة اخرى، اعجازه داخلى بمعنى أنه على كيفية يعجز عنه الآخرون من الجن و الانس، و عليه فما نقل عن النظام و السيد المرتضى، و احتمله المحقق الطوسى - قدس سره - فى متن تجريد الاعتقاد، والعلامة الحلى فى شرحه من الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب و منعهم عن المعارضة، و الا فالعرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة و على التركيب، و انما

منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، ففى غاية الضعف، فان كثيراً ممن تصدوا لمعارضة القرآن فلم يستطيعوا، اعترفوا بأن القرآن فى درجة، عجز عن مثله البشر، فان لم يكن القرآن معجزاً بنفسه، لزم أن يعترف العاجز بمجرد العجز عن الاتيان بمثله، و قد روى قاضى عياض فى اعجاز القرآن أنه ذكر أبو عبيد أن اعرابياً سمع رجلاً يقرأ «فاصدع بما تؤمر» فسجد، و قال: سجدت لفصاحته، و حكى الاصمعى انه سمع كلام جارية، فقال لها: قاتلك الله ما أفصحك! فقالت: أو يعد هذا فصاحة بعد قول الله تعالى «و أوحينا الى ام موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه فى اليم و لا تخافى و لا تحزنى انا رادوه اليك و جاعلوه من المرسلين - القصص: ٧» فجمع فى آية واحدة بين أمرين و نهيين و خبرين و بشارتين.

و سمع اخر رجلاً يقرأ «فلما استيئسوا منه خلصوا نجياً - يوسف: ٨٠» فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام، و لذلك أيضاً لما سمع الوليد بن المغيرة من النبى صلى الله عليه و آله «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان - الاية» قال: و الله ان له لحلاوة، و ان عليه لطلاوة (حسن و بهجة) و ان أسفله لمغدق (من اغدق: اتسع و كثر فيه الخير) و ان أعلاه لمثمر، ما يقول هذا البشر. و لعله لذاك أيضاً لما سمع كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم الوليد بن المغيرة، و قرأ عليه القرآن رق فجاءه أبوجهل منكراً عليه، قال: و الله ما منكم أحد أعلم بالاشعار منى، والله ما يشبه الذى يقول شيئاً من هذا.

و بالجملة؛ كل هذا و نظائره مما يشهد على أن نفس القرآن، كلام يعجز عن اتيانه البشر و الجن. هذا



مضافاً الى ما فى «البيان» من أنه لو كان اعجاز القرآن بالصرفة، لوجد فى كلام العرب السابقين مثله، قبل أن يتحدى النبى البشر و يطالبهم بالاثيان بمثل القرآن، و لو وجد ذلك لنقل و تواتر، لتكثر الدواعى الى نقله، و اذ لم يوجد و لم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه اعجازاً الهياً و خارجاً عن طوق البشر<sup>٣</sup>.

و زاد عليه العلامة الطباطبائى - قدس سره - بما فى تفسيره من أن هذا قول فاسد، لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدى بظاهرها، كقوله تعالى «قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين \* فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله - هود: ١٣-١٤» فان الجملة الاخيرة ظاهرة فى أن الاستدلال بالتحدى انما هو على كون القرآن نازلاً، لا كلاماً تقوله رسول الله صلى الله عليه و آله، و أن نزوله انما هو بعلم الله، لا بانزال الشياطين كما قال تعالى: «أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون \* فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين - الطور: ٣٣-٣٤» و قوله: «و ما تنزلت به الشياطين \* و ما ينبغى لهم و ما يستطيعون \* انهم عن السمع لمعزولون - الشعراء: ٢١٢-٢١٠» و الصرف الذى يقولون به، انما يدل على صدق الرسالة بوجود آية هى الصرف، لا على كون القرآن كلاماً لله، نازلاً من عنده، ونظير هذه الآية، الآية الاخرى و هى قوله تعالى: «فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين \* بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله - يونس: ٣٨-٣٩» فانها ظاهرة فى أن الذى يوجب استحالة اتيان البشر

بمثل هذا القرآن، و ضعف قواهم و قوى كل من يعينهم على ذلك من تحمل هذا الشأن، هو أن للقرآن تأويلاً لم يحيطوا بعلمه، فكذبوه و لا يحيط به علماً الا الله، فهو الذى يمنع المعارض عن أن يعارضه لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكنهم منه لولا الصرف بارادة الله تعالى، و كذا قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - النساء: ٨١» فانه ظاهر فى أن الذى يعجز الناس عن الاتيان بمثل القرآن، انما هو كونه فى نفسه على صفة عدم الاختلاف لفظاً و معنى، و لا يسع لمخلوق أن يأتى بكلام غير مشتمل على الاختلاف، لا أن الله صرفهم عن مناقضته باظهار الاختلاف الذى فيه. هذا، فما ذكره من أن اعجاز القرآن بالصرف كلام لا ينبغى الركون اليه<sup>٤</sup>.

ثم لا يذهب عليك ان دعوى الرسالة من النبى كما هى صريح بعض الايات، كقوله تعالى: «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً - النجم: ٢» مع ظهور المعجز فى يده و هو القرآن الكريم، كما عرفت، يكفى لاثبات نبوته و رسالته، اذ لو كان كاذباً لزم الاغراء بالجهل، و هو ممتنع الصدور عنه تعالى، لعدم مناسبته مع اطلاق كماله و حكمته، ولكن مع ذلك أكد و زاد على كونه معجزاً بنفسه بدعوة الناس الى المعارضة باتيان مثل القرآن، ثم تنازل عنه و سلك مسلك الانصاف و المماشاة و تحدى الناس و ناداهم باتيان عشر سور «أم يقولون افتريه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين\*» فان لم

يستجيبوا فاعلموا انما انزل بعلم الله - هود: ١٤-١٣»  
ثم تنازل عنه لتثبيت العجز، و تحداهم و ناداهم باتيان  
سورة واحدة «أم يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله  
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين -  
يونس: ٣٨».

ثم لم يكتف بذلك بل دعاهم بالاتيان والمعارضة  
و الاستمداد من كل من حضر «و ان كنتم فى ريب مما  
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم  
من دون الله ان كنتم صادقين - البقرة: ٢٣».

ثم أكد التأكيدات بالاخبار الاعجازى بأن السعى فى  
طريق المعارضة لا نتيجة له الا الخسارة و الافتضاح و  
لو اجتمع الجن و الانس و استظهر بعضهم ببعض لا  
يمكن أن يأتوا بمثله الى الابد.

كما نص عليه «فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا  
النار - البقرة: ٢٤»، «قل لئن اجتمعت الانس و الجن  
على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان  
بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٠».

و هذا هو السبب لتسمية القرآن بالمعجزة الخالدة  
اذ لا يختص اعجازه بعصر و لا زمان، بل هو معجزة الى  
الابد، كما أخبر عنه فى قوله «و لن تفعلوا» و فى قوله  
«و لا يأتون».

قال العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى  
- قدس سره -: «و قد مضت لهم مدة و أعوام و دعوة  
الرسالة و الاعذار و الانذار دائمة عليهم، و هم فى  
أشد الضجر منها و الكراهية لها و الخوف من عاقبتها  
و التألم من آثارها و تقدمها و ظهورها، و فى أشد  
الرغبة فى أهوائهم و عوائدهم و رياساتهم، و العكوف  
على معبوداتهم، و مع ذلك لم يستطيعوا معارضة شىء

بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مغترق كاذب، أو مغالط، أو مشتبه وكلهم على غير هدى، فانه كلام الله الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (٢) ومن دلائل

من القرآن الكريم، و لا الاتيان بسورة من مثله، لكى تظهر حجتهم، و تسقط حجة الرسول و يستريحوا من عناهم من الدعوة التى شئت جامعتهم الاوثانية، وقاومت رياضاتهم الوحشية و تشريعاتهم الاهوائية، و فرقت بين الاب و بنيه، و الاخ و أخيه، و الزوج و زوجته، و القريب و قريبه و كدرت صفاء قبائلهم، و نافرت بين عواطفهم، و لم يجدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهى، و العناد الشديد و الاضطهاد القاسى، و الاستشفاع بأبى طالب وغيره تارة والمثابرة الوحشية اخرى، مع تقحم الاهوال و قتال الاقارب و مقاساة الشدائد، و أهوال المغلوبية، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات أو أكثر و يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم، و يفاخروه و يحاكموه فى المراسم و المحافل التى أعدوها لمثل ذلك، فتكون لهم الحجة و الغلبة فى الحكومة، و قرار النصفه، و ينادوا بالغلبة و يستريحوا من عناء هذه الدعوة، و هم هم، و مواد القرآن فى مفرداته و تراكيبه من لغتهم، و اسلوبه من صناعتهم التى لهم التقدم و الرقى فيها و لله الحجة البالغة<sup>٥</sup>.

(٢) يدل على حفظ القرآن و بقاءه من دون تغير و تبديل امور:

أحدها: الايات الدالة على أن الله سبحانه ضمن

اعجازه انه كلما تقدم الزمن و تقدمت العلوم و الفنون فهو باق على طراوته و حلاوته، و على سمو مقاصده و افكاره، و لا يظهر فيه خطأ فى نظرية علمية ثابتة، و لا يتحمل نقض حقيقة فلسفية يقينية، على العكس من كتب العلماء و أعاظم الفلاسفة مهما بلغوا فى منزلتهم العلمية و مراتبهم الفكرية، فانه يبدو بعض منها على الاقل تافهاً، أو نايياً، أو مغلوطاً، كلما تقدمت الابحاث العلمية، و تقدمت العلوم بالنظريات المستحدثة، حتى من مثل أعاظم فلاسفة اليونان كسقراط و أفلاطون و أرسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالابوة العلمية و التفوق الفكرى.

و نعتقد أيضاً بوجوب احترام القرآن الكريم، و تعظيمه بالقول والعمل، فلا يجوز تنجيس كلماته حتى الكلمة الواحدة المعتبرة جزءاً منه، على وجه يقصد انها جزء منه، كما لايجوز لمن كان على غير طهارة أن يمس كلماته أو حروفه «لايمسه الا المطهرون» سواء كان محدثاً بالحدث الاكبر كالجنابة والحيض و النفاس، و شبهها أو محدثاً بالحدث الاصغر حتى النوم، الا اذا اغتسل أو توضأ على التفاصيل التى تذكر فى الكتب الفقهية.

كما أنه لا يجوز احراقه و لا يجوز توهينه بأى ضرب من ضروب التوهين الذى يعد فى عرف الناس توهيناً مثل رميه أو تقديره أو سحقه بالرجل، أو وضعه فى مكان مستحققر، فلو تعمد شخص توهينه وتحقيره بفعل واحد من هذه الامور و شبهها فهو معدود من المنكرين للسلام و قدسيته المحكوم عليهم بالمروق عن الدين و الكفر برب العالمين.

---

حفظه كقوله «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون— الحجر: ٩».

ثانيها: ان الاستفادة من الايات الدالة على التحدى بالقرآن، هو أنه معجزة خالدة، و مقتضاه هو بقاءه على ما هو عليه، حتى يكون معجزة خالدة، والا فالمزيد فيه ممكن المعارضة، فلا يكون بتمامه معجزة خالدة كما لا يخفى.

ثالثها: أن الائمة عليهم السلام استشهدوا بالايات القرآنية و أرجعوا الاصحاب الى الاستشهاد بها، و هو

دليل على حجية الكتاب، فلو كان فيه احتمال التغيير و التبديل، لم يكن حجة كما هو ظاهر.

رابعها: ان النبي صلى الله عليه و آله صرح بترك الثقلين الى يوم القيامة، و التأكيد على أن التمسك بهما لا يوجب الضلالة، حيث قال: «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى، ما ان تمسكن بهما لن تضلوا أبداً» فهو دليل على مصونيته عن التبديل و التغيير، و الا فالتمسك به لا يخلو عن الضلالة.

خامسها: الروايات الدالة على المراجعة الى القرآن و الاستضاءة بنوره، اذ مع التغيير و التبديل لا مجال لذلك كما لا يخفى.

سادسها: الروايات الدالة على أن الروايات المخالفة للقرآن باطل و زخرف، فانه مع التغيير و التبديل لا مجال للحكم بكون المخالف باطلاً أو زخرفاً، فالمعلوم من هذه الروايات أن القرآن معيار تشخيص الحجة عن اللاحجة، فما لم يكن بنفسه حجة لا يصلح لذلك.

سابعها: الروايات الدالة على أن الموافقة للكتاب من المرجحات فى الروايات المتعارضات، مع أنه لو لم يكن فى نفسه حجة لا يصلح لذلك.

ثامنها: ان القرآن الكريم كان من عهد النبى مورداً للاهتمام و التوجه، بحيث لا مجال للتغيير و التبديل فيه، و كان النبى صلى الله عليه و آله هو الاكثر توجهاً بذلك، كيف لا يكون كذلك، مع أنه أصل و اساس للاسلام. فالعقل يشهد بأن اهتمامه به كثير فى زمان حياته، و لذا ذهب الاصحاب الى حفظه و قراءته و مقارءته بحيث صار الكتاب محفوظاً و منشوراً فى عصره قال الفاضل الشعرانى: «قال النبى صلى الله عليه و آله ليؤمكم أقرأكم» فرغب الناس الى حفظ القرآن و

كتابته (بمثل هذا البيان) الى أن حفظ عدد غير محصور من المسلمين في أقطار الحجاز، كل واحد من السور القرآنية بالتحفظ الذهني أو الكتبي. مثلاً حفظ عشرة آلاف نفر سورة يس و عشرون ألفاً سورة الرحمن و هكذا، و لم يكن سورة لا يحفظها جمع كثير. عدة منهم حفظوا عشر سور، و عدة اخرى حفظوا خمسين سورة، و عدة منهم حفظوا كل ما نزل كعبدالله بن مسعود و أبي بن كعب و أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم ان تركيب سور القرآن من الايات و عددها و موضع الاية النازلة بالنسبة الى أى سورة، عينه النبي صلى الله عليه و آله من ناحية الله تعالى، و لكل سورة اسم مخصوص معروفة به في زمانه صلى الله عليه وآله، بحيث اذا قال النبي صلى الله عليه و آله، سورة طه، أو سورة مريم، أو سورة هود علمه الناس وفهموه. مثلاً لما قال النبي صلى الله عليه و آله شييتنى سورة هود، علمه الناس لان الوقفاً منهم حفظها أو كتبها. كل ذلك معلوم بالتواتر و لاشك فيه - الى أن قال ما محصله: فهم حفظوا القرآن الكريم بتمام الدقة حرفاً بحرف، و كلمة بكلمة الى عهدنا هذا، و الله تعالى حتم على نفسه حفظه كما قال: «ان علينا جمعه و قرآنه - القيامة: ١٨» وأنجز الله تعالى هذا الوعد، و المسلمون راعوا ضبط القرآن مع كمال المواظبة، و سلكوا مسلك الاحتياط الى أنه لو كتب في الصدر الاول رسم الخط القديم على خلاف القواعد المعمولة، حفظوه بتلك الصورة و لم يجوزوا تغييره، مثلاً بعد واو الجمع لزم ذكر الالف طبقاً للقواعد المعمولة في رسم الخط، و هذه القاعدة كانت مرعية في القرآنات التي كتب في عهد الصحابة الا في كلمة «جاؤ» و «فاؤ» و «باؤ» و «سعو في آياتنا» في سورة سبأ

و «عتوعتوا» في الفرقان و «الذين تبوء الدار» في الحشر، فان الالف في الموارد المذكورة لم يكتب في تلك القرآنات، و تبعهم المتأخرون في ترك الالف في الموارد المذكورة، و لم يجوزوا زيادتها حتى نعلم انهم حفظوا و ضبطوا القرآن بأمانة و دقة، ولم يكن سبيل للتحريف و التغيير فيه - الى أن قال: نعم في عهدنا لم يلتفت بعض الناشرين في ايران الى النكتة المذكورة، ولم يراعوا ذلك و زادوا الالف في المواضع التي تركه الصحابة، و هذا موجب للاسف من جهة عدم توجه الناشرين الى هذه النكتة الهامة، مع أن المسلمين في الممالك الاخر راعوا ذلك كمال الرعاية»<sup>٦</sup>.

و قال في البيان: «و قد اطلق لفظ الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة، وفي قول النبي صلى الله عليه و آله «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى» و فى هذا دلالة على أنه كان مكتوباً مجموعاً، لانه لا يصح اطلاق الكتاب عليه و هو فى الصدور، بل و لا على ما كتب فى اللخاف (الحجارة البيض الرقاق) و العسب (الجرائد) والاكتاف الا على نحو المجاز والعناية، والمجاز لا يحمل اللفظ عليه من غير قرينة، فان لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعى، و لا يطلق على المكتوب اذا كان مجزئاً غير مجتمع، فضلا عما اذا لم يكتب وكان محفوظاً فى الصدور فقط»<sup>٧</sup> و قال فى موضع آخر: «ان اسناد جمع القرآن الى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الاجماع و العقل، فلا يمكن للقائل بالتحريف

٦. كتاب راه سعادت: ص ١٣٥ - ١٣٣.

٧. تفسير البيان: ص ١٦٧.



أن يستدل به على دعواه، ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته، فلا ينبغي الشك في أن كيفية الجمع المذكورة في الروايات المتقدمة مكذوبة، و أن جمع القرآن كان مستنداً الى التواتر بين المسلمين، غاية الامر ان الجامع قد دون في المصحف ما كان محفوظاً في الصدور على نحو التواتر، نعم لاشك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه، لا بمعنى أنه جمع الايات و السور في مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءة امام واحد، و أحرق المصاحف الاخرى التي تخالف ذلك المصحف، وكتب الى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها، و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة، و قد صرح بهذا كثير من أعلام أهل السنة. قال الحارث المحاسبى: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان، و ليس كذلك، انما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد، على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين والانصار، لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فاما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي انزل بها القرآن» (الاتقان: النوع ١٨ ج ١ ص ١٠٣) أقول: أما ان عثمان جمع المسلمين على قراءة واحدة، و هي القراءة التي كانت متعارفة بين المسلمين و التي تلقوها بالتواتر عن النبي صلى الله عليه و آله، و أنه منع عن القراءات الاخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، التي تقدم توضيح بطلانها، أما ان هذا العمل من عثمان، فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، و ذلك لان الاختلاف في القراءة كان يؤدي الى تكفير بعضهم بعضاً - الى أن قال: و لكن الامر الذي انتقد عليه هو

احراقه لبقية المصاحف، و أمره أهالي الامصار باحراق ما عندهم من المصاحف، و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعة من المسلمين، حتى سموه بحراق المصاحف»<sup>١</sup>.

تاسعها: انك قد عرفت أن مقتضى الادلة القطعية المذكورة، هو أن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الاعظم، و هو الذي أيده الله في عصرنا هذا، فان عندنا في ايران رجلا من اهل تويسركان أشرقه الله بنور القرآن، و هو مع كونه عاميا و غير قادر على قراءة اللغة العربية و الفارسية، حفظ باشرافه تعالى دفعة واحدة في لحظة واحدة جميع القرآن، و امتحنه بعض الافاضل من الحوزة العلمية بقم، بامتحانات دقيقة ظريفة و ظهر صدقه و اشتهر امره، و كان القرآن الذي حفظه عين الموجود بأيدينا من دون فرق.

بقي شيء؛ و هو أن هنا روايات قد يستدل بها للتحريف ولكنها على طوائف: منها مربوطة بالقراءات، و منها بيان المصاديق للعناوين الكلية في الايات، و منها بيان التحريف المعنوي عن المبطلين، لا التحريف الاصطلاحي، و منها بيان التأويل، و منها ضعيفة السند لا يعتنى بها، و لو سلم تمامية بعضها من جهة السند و الدلالة، فلاشك في كونها مردودة بالادلة المذكورة لانها مخالف للكتاب والسنة والاخبار المتواترة فلا تغفل.

## ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

لو خاصمنا أحد في صحة الدين الاسلامي نستطيع أن نخصمه باثبات المعجزة الغالبة له، و هي القرآن الكريم على ما تقدم من وجه اعجازه، و كذلك هو طريقنا لاقتناع نفوسنا عند ابتداء الشك والتساؤل للذين لا بد أن يمرآ على الانسان العر في تفكيره عند تكوين عقيدته أو تثبيتها(١).

(١) هذا مضافاً الى تواتر المعجزات الاخر، التي رواها المحدثون والمؤرخون في جوامعهم. قال العلامة الحلبي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد: «نقل عنه صلى الله عليه و آله معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك، و كعود ماء البئر الحديبية لما استسقاها أصحابه بالكلية، و تنشفت البئر، و دفع سهمه الى البراء بن عازب، و أمره بالنزول، و غرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال، حتى خيف على البراء من الفرق، و نقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف، فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء

١. و في نسخة كغور ماء، و لعلها أصح بناء على أن قوله بالكلية قيد للغور، فيكون كغور الماء بالكلية.

أجمع، و لما نزل قوله تعالى: «و أنذر عشيرتك الاقربين» قال لعلى عليه السلام: شق فخذ شاة، و جئني بعس من لبن، و ادع لى من بنى أبيك بنى هاشم، ففعل على عليه السلام ذلك، و دعاهم. و كانوا اربعين رجلاً فأكلوا حتى شبعوا، ما يرى فيه الا أثر أصابعهم، و شربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلما أراد ان يدعوهم الى الاسلام، قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم الى الله تعالى، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل فى اليوم الثانى كالاول، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله فى اليوم الثالث، فبايع علياً عليه السلام على الخلافة بعده و متابعتة.

و ذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق، و خبز له صاع شعير، ثم دعاه عليه السلام فقال: أنا و أصحابي؟ فقال: نعم، ثم جاء الى امرأته و أخبرها بذلك، فقالت له: ءأنت قلت امض و أصحابك؟ فقال: لا، بل هو لما قال: أنا و أصحابي قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام، قال: ما عندكم؟ قال جابر: ما عندنا الا عناق فى التنور و صاع من شعير خبزناه، فقال عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح الحصا فى يده عليه السلام، و شهد الذئب له بالرسالة، فان اهبان بن أوس<sup>٢</sup> كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاة، هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه

٢. و فى نسخة رهبان بن أوس و فى شرح الفاضل الشعراني و هبان بن أوس.

فجاء الى النبي و أسلم، و كان يدعى مكلم الذئب.  
و تفل فى عين على عليه السلام لما رمدت فلم  
ترمد بعد ذلك ابدأ، و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه  
الحر و البرد، فكان لباسه فى الصيف و الشتاء واحداً، و  
انشق له القمر، و دعا الشجرة فأجابته و جاءت تخذ  
الارض من غير جاذب و لا دافع، ثم رجعت الى مكانها،  
و كان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه  
فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن.  
و أخبر بالغيوب فى مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل  
الحسين عليه السلام و موضع الفتك به<sup>٣</sup> فقتل فى ذلك  
الموضع، و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل  
بعده عليه السلام، و أخبر بفتح مصر و أوصاهم بالقبط  
خيراً فان لهم ذمة و رحماً، و أخبرهم بادعاء مسيلمة  
النبوة باليمامة، و ادعاء العنسى<sup>٤</sup> النبوة بصنعاء، وانهما  
سيقتلان، فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاة النبي  
صلى الله عليه و آله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة.  
و أخبر علياً عليه السلام بخبر ذى الثدية و سيأتى،  
و دعا على عتبة بن أبى لهب لما تلا عليه السلام «والنجم»  
فقال عتبة: كفرت برب النجم، بتسليط كلب الله عليه،  
فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد، فارتعدت فرائضه  
فقال له أصحابه: من أى شىء ترتعد؟ فقال: ان محمداً  
دعا على فو الله ما أظلت السماء على ذى لهجة أصدق  
من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء  
الاسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً<sup>٥</sup> حتى انتهى اليه،

٣. أى القتل على غفلة، و فى بعض النسخ و موضع القتل به.

٤. و فى نسخة، العيسى.

٥. و فى نسخة، فجاء الاسد يهشم رؤوسهم واحداً واحداً، و كيف كان لحص، أى  
للق، و همش، أى عض.

فضغمه ضغمة،<sup>٦</sup> ففزع منه و مات، و أخبر بموت النجاشي، و قتل زيد بن حارثة بموتة، فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة و ان جعفرأ أخذ الراية، ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفة، ثم قال: و أخذ الراية عبدالله بن رواحة، ثم قال: و قتل عبدالله بن رواحة و قام عليه السلام الى بيت جعفر و استخرج ولده، و دمعت عيناه و نعى جعفرأ الى أهله، ثم ظهر الامر كما أخبر عليه السلام، و قال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، و لاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه، و احتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس و قال: لم يقتل الكفار اذن حمزة، و انما قتله رسول الله صلى الله عليه و آله، لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه.

و قال لعلى عليه السلام: ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين، فالناكثون طلحة و زبير، لانهما بايعاه و نكثا و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه، لانهم ظلمة بغاة، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج، ثم قال العلامة الحلي - قدس سره -: و هذه المعجزات بعض ما نقل و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه، و قد أوردنا معجزات اخرى منقولة في كتاب نهاية المرام<sup>٧</sup>.

و اشار الى بعض المعجزات الاخر العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي و أنا اشير الى ما لم ينقله العلامة الحلي - قدس سره - قال: «فمنها تظليل الغمامة له في مسيره، و التصاق الحجر بكف أبي جهل لما أراد

٦. ضغمه، أى عضه بملء فمه.

٧. كشف المراد ص ٣٥٧ - ٣٥٥ الطبعة الحديثة يتم المشرقة.

أن يرميه به، و نسج العنكبوت، و تفريخ الحمامة فى ساعة على باب الغار، و نزول قوائم مهر سراقه بن جشعم فى الارض و خروجها بدعائه لما تبعه، و مسحه على ضرع العنز الحائل، حتى در لبنها و ارتووا منه، وكذا شاة ام معبد و غيرها، و رده لعين قتادة بن النعمان الى موضعها بعد ما قلعت فصارى أحسن عينيه، و ابرائه المجذوم من جهينة بمسحه بالماء الذى تفل فيه، و ابرائه رجل عمرو بن معاذ يوم قطعت اذ تفل عليها، و يد معاذ ابن عفراء فى بدر، و اخباره فى القرآن الكريم بأن الله كفاه المستهزئين، و بظهوره على الدين كله، و بدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقيين و مقصرين، و بغلبة الروم فى بضع سنين، و اخباره و هو محصور فى الشعب بشأن صحيفة قريش القاطعة، و اخباره بفتح المسلمين مصر و الشام و العراق، و بموت كسرى فى يومه، و بأن فاطمة ابنته اول اهله لحوقاً به، و بأن أباذر يموت وحده، و يسعد بدفنه جماعة من أهل العراق، و أن احدى نساءه تنبحها كلاب الحوآب، و قتل ذى الثدية، و بقتل على عليه السلام فى شهر رمضان، و أن كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه، و أن ولده الحسين عليه السلام يقتل بكرىلا الى غير ذلك، و من معجزاته استجابة دعائه، و سقيا المطر باستقائه فى موارد كثيرة جداً، و قد أنهت كتب الحديث و التاريخ موارد معجزاته صلى الله عليه و آله و كراماته من نحو ما ذكرناه و غيره الى أكثر من ثلاثة آلاف، و ان الكثير منها فى عصره و ما بعده هو قسم المستفيض أو المشهور أو المتواتر، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخة فكسته هذه العادة فى الظاهر ثوب رواية الاحاد، لكن

الاعجاز المشترك بينهما، الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر و يبلغ درجة الضروريات و هاهى كتب الحديث و التاريخ»<sup>٨</sup>.

و هذا مضافاً الى البشارات التى صدرت من الانبياء الماضين فى حق نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله و أوصافه، و هذه البشارات كانت واضحة بحيث لا مجال لانكار نبوته كما نص عليه فى القرآن الكريم بقوله عزوجل: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون - البقرة: ١٤٥»، وصرح بأن موسى و عيسى على نينا و آله و عليهما السلام بشرا به حيث قال تعالى: «الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة و الانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر - الاعراف: ١٥٧»، و قال عزوجل: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصداقاً لما بين يدى من التوراة و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد - الصف: ٦». قال فى البيان: «و قد آمن كثير من اليهود و النصارى بنبوته فى زمن حياته و بعد مماته، و هذا يدلنا دلالة قطعية على وجود هذا البشارة فى الكتابين المذكورين فى زمان دعوته، و لو لم تكن هذه البشارة مذكورة فيها لكان ذلك دليلاً كافياً لليهود و النصارى على تكذيب القرآن فى دعواه و تكذيب النبى فى دعوته»<sup>٩</sup> و فى التوراة و الانجيل المحرفين مواضع يمكن استظهار البشارة منها على نبينا محمد صلى الله عليه و آله و قد تصدى جمع لذلك

٨. انوار الهدى: ص ١٣٧ - ١٣٥.

٩. تفسير البيان: ص ٩٥.



و إما الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم أو عند تجريد أنفسنا عن العقيدة الاسلامية، لا حجة لنا لاقناع نفوسنا بصحتها، ولا لاقناع المشكك المتسائل، اذ لا معجزة باقية لها كالكتاب العزيز، و ما ينقله إتباعها من الخوارق والمعاجز للانبياء السابقين، فهم متهمون في نقلهم لها أو حكمهم عليها.

و ليس في الكتب الموجودة بين أيدينا المنسوبة الى الانبياء كالتوراة والانجيل، ما يصلح أن يكون معجزة خالدة تصح أن تكون حجة قاطعة، و دليلاً مقنعاً في نفسها قبل تصديق الاسلام لها. و انماصح لنا نحن المسلمين أن نقر و نصدق بنبوة أهل الشرائع السابقة، فلانا بعد تصديقنا بالدين الاسلامي، كان علينا أن نصدق بكل ما جاء به وصدقه، ومن جملة ما جاء به و صدقه، نبوة جملة من الانبياء السابقين على نحو ما مر ذكره.

و على هذا فالمسلم في غنى عن البحث والفحص عن صحة الشريعة النصرانية وما قبلها من الشرائع السابقة، بعد اعتناقه الاسلام، لان التصديق به تصديق بها، والايمان به ايمان بالرسل السابقين، والانبياء المتقدمين، فلايجب على المسلم أن يبحث عنها و يفحص عن صدق معجزات أنبيائها، لان المفروض أنه مسلم قد آمن بها بايمانه بالاسلام و كفى.

نعم لو بحث الشخص عن صحة الدين الاسلامي، فلم تثبت له صحته وجب عليه عقلاً - بمقتضى وجوب المعرفة والنظر - أن يبحث عن صحة دين النصرانية، لانه هو آخر الاديان السابقة على الاسلام، فان فحص ولم يحصل له اليقين به أيضاً، وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الاديان السابقة عليه، و هو دين اليهودية حسب الفرض... و هكذا ينتقل في الفحص، حتى يتم له اليقين بصحة دين من الاديان أو يرفضها جميعاً (٢).

و أغمضنا عن ذكرها للاختصار<sup>١٠</sup>.

(٢) و لا يخفى عليك أنه بعد قيام الادلة العقلية

١٠. راجع الهدى الى دين المصطفى - الرحلة المدرسية - انيس الاعلام -  
بشارات المهديين - كتاب راه سعاد: ص ١٩٥ - ١٦٨.

و على العكس فيمن نشأ على اليهودية أو النصرانية، فان اليهودي لا يغيثه اعتقاده بدينه عن البحث عن صحة النصرانية والدين الاسلامي، بل يجب عليه النظر و المعرفة بمقتضى حكم العقل، و كذلك النصراني ليس له أن يكتفى بايمانه بالمسيح عليه السلام، بل يجب أن يبحث و يفحص عن الاسلام وصحته، ولا يعذر في القناعة بدينه من دون بحث و فحص، لان اليهودية و كذا النصرانية لا تنفى وجود شريعة لاحقة لها، ناسخة لاحكامها، و لم يقل موسى ولا المسيح عليهما السلام أنه لا نبي بعدى.

فكيف يجوز لهؤلاء النصارى واليهود أن يطمئنوا الى عقيدتهم، ويركنوا الى دينهم قبل أن يفحصوا عن صحة الشريعة اللاحقة لشريعتهم، كالشريعة النصرانية بالنسبة الى اليهود، و الشريعة الاسلامية بالنسبة الى اليهود والنصارى، بل يجب بحسب فطرة العقول أن يفحصوا عن صحة هذه الدعوى اللاحقة، فان ثبتت لهما صحتها انتقلوا في دينهم اليها، و الا صح لهم في شريعة العقل حينئذ البقاء على دينهم القديم و الركون اليه.

على لزوم البعثة، نعلم اجمالاً بوجود المبعوثين من الانبياء والرسل في الازمنة السابقة، فاللازم على من تفحص ولم يثبت عنده صحة الاديان الموجودة، هو الايمان بهم على الاجمال، فان علم من أوامره و نواهيهم شيئاً، فعليه العمل بعلمه، فان كان علماً تفصيلياً فهو و الا فبمقتضى القواعد من الاحتياط فيما اذا أمكن و لا عسر، و من التخيير فيما اذا لم يمكن، و بالجملة فالحكم بالرفض مطلقاً محل تأمل بل منع. ثم ان رمى الامم السابقة بالتهمة في جميع ما ينقلون عن أنبيائهم من المعجزات، ليس بسديد، بل اللازم هو المراجعة الى كتبهم المختلفة، فان حصل في مورد تواتر النقل، ولو كان تواتراً اجمالياً فهو، و الا فلا وقع لما لا يفيد العلم، كما لا يخفى و بالجملة فالتفصيل المذكور في منقولاتهم أحسن من رمى جميع منقولاتهم بالتهمة فلا تغفل.

أما المسلم كما قلنا، فانه اذا اعتقد بالاسلام لايجب عليه الفحص، لاعتن الاديان السابقة على دينه، ولا عن اللاحقة التي تدعى. أما السابقة فلان المفروض أنه مصدق بها، فلماذا يطلب الدليل عليها، وانما فقط قد حكم بأنها منسوخة بشريعة الاسلامية فلايجب عليه العمل بأحكامها و لا بكتبها، و أما اللاحقة فلان نبي الاسلام محمد صلى الله عليه وآله قال: «لأنبي بعدى» و هو الصادق الامين كما هو المفروض «لاينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى» فلماذا يطلب الدليل على صحة دعوى النبوة المتأخرة ان ادعاها مدع.

نعم على المسلم بعد تباعد الزمان عن صاحب الرسالة واختلاف المذاهب و الاراء، و تشعب الفرق والنحل أن يسلك الطريق الذى يثق فيه انه يوصله الى معرفة الاحكام المنزلة على محمد صاحب الرسالة، لان المسلم مكلف بالعمل بجميع الاحكام المنزلة فى الشريعة كما انزلت، ولكن كيف يعرف انها الاحكام المنزلة كما انزلت، والمسلمون مختلفون والطوائف متفرقة، فلا الصلاة واحدة ولا العبادات متفقة، و لا الاعمال فى جميع المعاملات على وتيرة واحدة... فماذا يصنع؟ بأية طريقة من الصلاة - اذن - يصلى؟ و بأية شاكلة من الاراء يعمل فى عباداته و معاملاته كالنكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء و اقامة الحدود والديات وما الى ذلك؟

ولا يجوز له أن يقلد الاباء، ويستكين الى ما عليه أهله وأصحابه، بل لابد أن يتيقن بينه وبين نفسه، وبينه وبين الله تعالى، فإنه لا مجاملة هنا ولا مDAHنة ولا تحيز ولا تعصب، نعم لابد أن يتيقن بأنه قد اخذ بامثل الطرق التى يعتقد فيها بفراغ ذمته بينه و بين الله من التكليف المفروضة عليه منه تعالى، و يعتقد أنه لاعقاب عليه ولاعتاب منه تعالى باتباعها، و أخذ الاحكام منها، و لايجوز أن تأخذه فى الله لومة لائم «أحسب الانسان ان يترك سدى»، «بل الانسان على نفسه بصيرة»، «ان هذه تذكرة \* فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا» و أول مايقع التساؤل فيما بينه و بين نفسه أنه هل يأخذ بطريقة آل البيت أو يأخذ بطريقة غيرهم. و اذا أخذ بطريقة آل البيت فهل الطريقه الصحيحة طريقة الامامية الاثنى عشرية أو طريقة من سواهم من الفرق الاخرى(٣).

ثم اذا أخذ بطريقة أهل السنة فمن يقلد من المذاهب الاربعة أو من غيرهم من المذاهب المندرسه؟

هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحرية فى التفكير والاختيار حتى يلتجئ من الحق الى ركن وثيق. ولأجل هذا وجب علينا بعد هذا أن نبحث عن الامامة و أن نبحث عمايتبعها فى عقيدة الامامية الاثنى عشرية.

طريقة الامامية الاثنى عشرية عند قوله «عقيدتنا فى طاعة الائمة عليهم السلام» ان شاء الله تعالى، و سنبين باذنه تعالى و توفيقه، معنى الامامة و مغزاها و علو شأنها، و ان الاعمال الصالحة لا تكون عند الله تعالى مقبولة الا بالاعتقاد بالامامة، و انه لا يكفى فى الاعتقاد بالامامة مجرد الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام، فان غايته أنهم كالرواة الثقات، و أين هذا من مقام الامامة الشامخة، و المصنف ذكر لزوم الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام من باب المماشة و الحد الاقل من الرجوع اليهم مع اخواننا العامة، فانهم لا يرجعون فى القضاء والفتاوى الى جوامع أحاديثنا، مع أن اصولنا أصح سنداً و أتقن متناً، اذ كلها صادرة من أهل البيت الذين هم معصومون عن الخطأ و الاشتباه، بنص قول النبي صلى الله عليه و آله كما سيأتى ان شاء الله بيانه، و النقلة عنهم هم الموثقون، فلا حجة لهم فى الاعراض عن جوامع أحاديثنا بل الحجة عليهم.

ذهب السيد آية الله العظمى البروجردى - قدس سره - بعد نقل الادلة الكثيرة الدالة على وجوب الرجوع الى الائمة الطاهرين عليهم السلام الى استظهار أمور.  
الاول: ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يترك الامة بعد سدى، مهمة بلا امام هاد، و بيان شاف، بل عين لهم ائمة هداة دعاة سادة قادة حفاظاً، و بين لهم المعارف الالهية، و الفرائض الدينية و السنن والاداب

و الحلال و الحرام و الحكم و الاثار، و جميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيامة، حتى أرش الخدش، و لم يأذن صلى الله عليه و آله لاحد أن يحكم أو يفتى بالرأى و النظر و القياس، لعدم كون موضوع من الموضوعات أو أمر من الامور خالياً عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم، بل أملى صلى الله عليه و آله جميع الشرائع و الاحكام على الامام على بن أبى طالب عليه السلام، و أمره بكتابتها و حفظه و رده الى الائمة من ولده عليهم السلام، فكتبه عليه السلام بخطه و أداه الى أهله.

و الثانى: انه صلى الله عليه و آله، أملى هذا العلم على على بن أبى طالب عليه السلام فقط، و لم يطلع عليه فى عصره صلى الله عليه و آله غيره أحد، و أوصى اليه أن يكون هذا الكتاب بعده عند الائمة الاحد عشر فيجب على الامة كلهم أن يأخذوا علم الحلال و الحرام و جميع ما يحتاجون اليه فى أمر دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه و آله من على بن أبى طالب و الائمة من ولده عليهم السلام، فانهم موضع سر النبى صلى الله عليه و آله، و خزان علمه، و حفاظ دينه ... الخ'' وسيأتى ان شاء الله تحقيق ذلك و الحمد لله.



# فهرس امهات المطالب

العنوان	الصفحه
المقدمه	٥

## تمهيد

٩	١- عقيدتنا فى النظر و المعرفة
١٩	٢- عقيدتنا فى التقليد بالفروع
٢١	٣- عقيدتنا فى الاجتهاد
٢٣	٤- عقيدتنا فى المجتهد

## الفضل الاول

### الامارات

٢٧	١- عقيدتنا فى الله تعالى
٢٧	الامر الاول فى اثبات المبدء المتعال
٤٤	الامر الثانى فى صفاته تعالى

- ٤٧ الامر الثالث فى علمه تعالى
- ٥١ الامر الرابع فى قدرته و اختياره تعالى
- ٥٤ الامر الخامس فى توحيده تعالى
- ٦٣ ٢- عقيدتنا فى التوحيد
- ٧٥ ٣- عقيدتنا فى صفاته تعالى
- ٨٩ دفع شبهات
- ٩٩ ٤- عقيدتنا بالعدل
- ١٠٥ كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقبيح
- ١١٠ ويستفاد من كلماتهم امور
- ١٢٧ بحث حول الشرور
- ١٤٥ ٥- عقيدتنا فى التكليف
- ١٥٧ ٦- عقيدتنا فى القضاء و القدر
- ١٩٧ ٧- عقيدتنا فى البداء
- ٢٠٩ ٨- عقيدتنا فى احكام الدين

## الفصل الثاني

### النبوة

- ٢١٥ ١- عقيدتنا فى النبوة
- ٢٣٣ ٢- النبوة لطف
- ٢٤٥ ٣- عقيدتنا فى معجزة الانبياء




- ٢٥٥ ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء
- ٢٦٧ ٥- عقيدتنا في صفات النبي (صلى الله عليه وآله)
- ٢٧٥ ٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم
- ٢٧٩ ٧- عقيدتنا في الاسلام
- ٢٨٣ ٨- عقيدتنا في مشرع الاسلام
- ٢٩٥ ٩- عقيدتنا في القرآن الكريم
- ٣٠٩ ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة



32101 058179274

۸۰۰ ریالی

  
مرکز مدیریت حوزه علمیه  
(۴)